التراث العربي

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب ـ دمشق

العدد : ١٩ رجب ١٤٠٥ نيسان «ابريل» ١٩٨٥ السنة الخامسة

يط

التراث العربي

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

العدد : ١٩ - رجب ١٤٠٥ هـ نيسان « ابريل » ١٩٨٥ السنة الخامسة

ترسل المواد والمراسلات الى العنوان التالي :

اتحاد الكتاب العرب ، مجلة التراث العربي ، دمشق ، ص.ب : ٣٢٣٠ - ☎ ٨١٦٢٩٩ - ٨١٦٣٢٩

الاشـتراك السنوي

٣٦ ل.س للأفـراد والـدوائر الرسمـية داخـل القطـر

٦٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان العربية مـع أجور البريد

٨٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان الأجنبية مع أجور البريد

■ الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكاً او يدفع نقداً الى : (محاسب مجلة الموقف الادبي)

المحتويات

مُشكلة السّكان في تنظيم الأسرة

د. عبدالكريم اليافي

سال هند ابنة الخس ابوها بضعة اسئلة ، وكانت مشهورة بذكائها وفصاحتها ، قال : فاي النساء خير؟ قالت : التي في بطنها غلام تقود غلاما وتحمل على وركها غلاما ويمشي وراءها غلام !

هذه السيدة الفاضلة حين اجابت لم تفكر في الوالد الذي كان عليه أن يرعى هذا الرعيل من الأولاد ويعنى بهم ويهتم بتربيتهم وينفق عليهم ما يستوجبونه من النفقات .

لقد شعر بهذه المسؤولية تجاه النسل الامام الشافعي كما شعر وهو الامام بمسؤوليته تجاه الفكر وكانه كان ينقد كلام هند الايادية تلك حين قال :

لا يدرك الحكمة من عمره ... يكدح في مصلحة الأهل
ولا ينال العلم الا فتى ... خال من الأفكار والشغل
لو ان لقمان الحكيم الذي ... سارت به الركبان بالفضل
بلي بفقر وعيال لما ... فرّق بين التبن والبقل

هذان الموقفان الغريبان المحيران يشفان على الأقل عن اشتباك هذا الموضوع الذي نعالجه وعن سعته وتفرعاته الكثيرة . اذ يتعلق بالسياسة والاقتصاد وعلم النفس وعلم الاجتماع والطب . شأنه شان كل بحث يتصل بالانسان اذ كان الانسان موضع حيرة في نظر الانسان نفسه . ونحن في هذا الحديث الزاخر المائر نعرض طائفة من وجهات النظر تاركين للقارىء فضل المناقشة والحوار واتخاذ الرأي المناسب واختيار الموقف الملائم .

ان التحكم في النسل والتأمل في قضايا الذرية قديمان بقدم الانسانية . وليس موضوع بحثنا تاريخ هذا الأمر وانما هو بحث في مصطلحات نشأت حديثا في اللغات الأجنبية

وانسابت ترجماتها الى اللغة العربية ولها دلالات محدودة في بعض الأحيان ، غامضة في أحيان أخرى ، وكذلك هو بحث فيما يتعلق من وراء تلك المصطلحات بقضية ازدياد السكان أو حد زيادتهم ·

تلك المصطلحات هي تنظيم الأسرة ،تحديد النسل ، ضبط النسل ، الوالدية المنظمة، الوالدية المسؤولة ، توقيت المواليد ،تدريج المواليد وما شابه ذلك · وكل تعبير منهما يقابل تعبيراً باللغة الأجنبية · وربما كان أقدمها نسبياً ضبط النسل الذي يقابل باللغة الانكليزية birth control ويقابله بالفرنسية limitation des naissances لأن لفظ Contrôle الفرنسي يختلف معناه الدقيق عنه بالانكليزية · واستطرادنا هذا للاشارة الى أن المشرفين من الأجانب على لغاتهم يتوخون دائماً دقة الدلالة في ايحاء اللفظ فضلا عن تركيب الجملة وصحة البيان ·

هذا التعبير الأجنبي كان سيء الايحاء في أوروبة لأنه لم يكن مستعملا في الغالب الا في أوساط بعض الطبقات والشرائح الاجتماعية ولا سيما عند النساء غير المتزوجات · وتلطيفاً لذلك التعبير الذي هو ضبط النسل أو تحديد الذرية استبدل بـه لفظ تنظيم الأسرة family planning, planification de la famille فهذا التعبير الجديد لا يدل بدقة على أن المراد تقليل النسل وانما المراد التفكير فيما يدعى حجم الأسرة وفي صحة الأم وسلامة الأولاد وحسن العناية بهم بحيث ينتهي الأمر بمسؤولية الأبوين عن حسن نسلهما وتدرج مواليدهما وفي النهاية يأتي التحكم في النسل حتى يكون للزوجين من الأولاد العدد الذي يرغبان في مجيئه وينشدانه لأنفسهما حسب أحوالهما الماديـة والصحية والمعاشية · وعدا هذا العدد الذي ندعوه عدد الأولاد المنشود أي المرغوب فيه هنالك تعبير آخر وهو عدد الأولاد الأمثل الذي يستحبه المرء لمجتمعه · وقد يكون الأول أقل من الثاني أي ما يرغب فيه الزوجان أقل من العدد الذي يرتئيانه مناسباً لمجتمعهما ، كما قد يكون العكس ·

التحكم في النسل وضبطه يستند من جهة الى قدرة الزوجين على الايلاد والى مدى اتخاذهما التدابير التي تحول دون الحمل ·

هذه التدابير اما مادية واما غير مادية · من الوسائل غير المادية العزل · ومنها الأبول الدوري أي الا يلقى الزوج زوجته الا في فترة الأمان عند الطهر في غضون دورة الطمث وهذا ما يدعى بطريقة أوجينو أو طريقة أوجينو ـ كناوس نسبة للعالم أو العالمين اللذين كشفا بيض المرأة ·

أما الوسائل المادية فهي أكثر انتشاراً وهي إما أدوات تستعمل منفردة أو مجتمعة تحول دون النطفة أو هي موانع حمل فموية أي أعقاراً مفردها عُقّار أو عقُر وهو كل ما شربه الانسان فلم يولد له تؤثر في الهرمونات أي الحواث أو هي أدوية تحقن بها الزوجة أو ما شابه ذلك ·

وهنالك طرق للتعقيم بالجراحة وذلك باستئصال الأسهر أو سد الأسهر عند الرجال وبربط البوق أو استئصال البوق أو استئصال الرحم عند النساء ٠

وكذلك ثمة الاجهاض ٠ بعضه عفوي وبعضه عمدي ٠ ومن العمدي العلاجي يعمله الطبيب لدواع طبية أو انسانية ٠ وقديبيح القانون الاجهاض فينشأ عن ذلك الاجهاض المباح مقابل الاجهاض المحرّم أو المجرم ٠ وقد يحدث الاجهاض في السر فيقال له الاجهاض السري ٠ وللاجهاض العمدي العلاجي طرق يعرفها ويمارسها الأطباء ولا سيما المولدون٠

تلقاء ضبط النسل أو تنظيم الأسرة مواقف خاصة بالزوج أو بالزوجة أو بهما معاً ٠ كذلك ثمة مواقف عرفية اجتماعية ومواقف للدولة ٠

موقف الدولة ازاء هذه الأمور تشجيعاً للنسل أو ضبطاً له أو عدم مبالاة يدخل في السياسة الديمغرافية التي تشمل زيادة على ذلك موقف الدولة تجاه أصناف الهجرة وتجاه توزيع السكان في أنحاء البلاد وفي مناطق تريد عمرانها ٠

ان هذه المواقف فردية واجتماعية وحكومية منوطة بالرغبة في زيادة السكان وربلهم او تثبيت عددهم أو نقصانه ٠ وربما كان من الطريف المسلي والمفيد معاً أن نورد أمثلة على تلك المواقف عند المفكرين والسياسيين وبعض الدول قديماً وحديثاً ٠

- ١ -

نعرف جميعاً أول الأمر بعض العادات التي كانت تحمل غلاظ القلوب من الأعراب قبل الاسلام على وأد بناتهم وقتل أبنائهم خشية عار أو من املاق أو خشية املاق فردعهم الاسلام ٠

وورد في كتب الأدب العربي من أقوالهم « قلة العيال أحد اليسارين » ، أي هي غنى لقلة النفقات الى جانب الثراء الذي هو اليسار الأول ٠ كتب الجاحظ في سياق حديثه عن النسل في كتاب الحيوان معقباً : « وان كان اذا جاءه الولد زاد في همه ونصبه وفي جبنه وبخله ٠ وقد قال النبي ﷺ : الولد مجبنة مبخلة مجهلة ٠ فيحتمل في الولد المؤن المعروفة والهموم الموجودة لغير شيء قصد له ٠ وليس في ذلك أكثر من طلب الطباع ونزوع النفس الى ذلك ٠ »

وأشار الى هذه الهموم عبدالرحمن بن الجوزي في كتابه « صيد الخاطر » حيث يقول: « وان تزوج جاء الأولاد فمنعوه اللذة وانكسر في نفسه وافتقر الى الكسب عليهم » ويقول في موضع آخر من الكتاب : « والابن ان مرض ذاب الفؤاد وان خرج عن حد الصلاح زاد الأسف وان كان عدواً فمراده هلاك الأب ، ثم ان تم المراد فذكر فراقه يذيب القلوب ٠ »

ويرى أبو العتاهية عبث الايلاد مادام المرء رهن الفناء كما يرى عبث العمران مادام المعمور معرضاً للدمار :

لدوا للموت وابنوا للخراب فكلكم يصير الى ذهاب
لمن نبني ونحن الى تراب نصير كما خلقنا من تراب
الا يا موت لم ار منك بدأ ابيتَ فلا تحيف ولا تحابي

ولعل أعنف المفكرين المسلمين فيالصرفعن الزواج وعن النسل أبو العلاء المعري · فهو يتحامى الزواج ويفتخر بسلامته من هذهالعدوى :

تواصل حبل النسل من عهد آدم اليّ فلم يوصل بلامي باء
تثاءب عمرو اذ تثاءب خالد بعدوى فما أعدتني الثؤباء

اللام في البيت الأول شخص الانسان والباء الزواج ومثله الباءة والباهة والباه فهذه أربعة ألفاظ متقاربة في معنى واحد ·ويريد المعري أنه لم يتزوج اذ لم يتصل الزواج بشخصه كما يجوز أن يكون معنىالبيت أن حبل النسل تواصل حتى انتهىاليه ثم حل فلم يتصل باء الحبل بلامه ·واحتمالالمعنيين هذا يدخل فيما يدعى بالتوجيه في علم البديع وهو غير التورية · بل يذهبفيلسوف المعرة الى أبعد من ذلك فيعد النسل جناية يجنيها الوالد على الولد :

هذا جناه أبي علي وما جنيت على أحد

ويمكن أن يقرأ البيت هذا جناة ····

وينصح رهين المحبسين للعازم على الزواج أن يؤثر العقائم من النساء :

اذا شئت يوما وصلة بقرينة فخير نساء العالمين عقيمها

أو يقول :

نصحتك لا تنكح فان خفت مأثما فاعرس ولا تنسل فذلك احزم

وفي قطع متعددة من لزومياته يصور سلسلة العناء والأذى في هذه الحياة اناقتصر الأمر عليها ولم يكن بعدها حساب :

أرى حبلا حادثا في النسا ء حبل أذاةٍ بهن اتصل
أتى ولد بسجل العناء فياليت وارده ما وصل
وان نظرته خطوب الزما ن عضّ بناب شديد العصل
وريع من الغِير الطارقا ت بالرمح صرَّ وبالسيف صل
وقال له صلْ داعي الهدى وقال له ملحد لا تصلَّ

وشب وشاب وافنى الشباب وسقيا له من خضاب نصل
ومن بعد ذاك يجيء العما م فانظر على أي شيء حصل
فيا راحة النفس عند المما ت ان كان هذا الحساب انفصل

وهنالك أبيات للتفكه تصور هموم الزواج وقد تعتمد على الجناس واللعب بالألفاظ . ففي كتاب الكشكول هذان البيتان وفيهما اشارة الى بيض المرأة قبل كشف العالم الياباني اوجينو له :

وقالوا في العزوبة الف هم فقلت نعم وفي التزويج أيضا
فذا في حيص بيص بدون أهل وذا من أهله في حيض بيضا

وليس ثمة مجال للتوسع في هذا الشان وجمع أقوال المتشائمين عند العرب . ويهمنا هنا أن نؤرخ بعض الشيء لهذا الاتجاه في العصر الحديث عند الغربيين وانتقاله الى البلاد العربية .

أبرز الذين تخوفوا نماء السكان وارباءهم على مقدار القوت والثروة ملتس الانكليزي .

عاش القس البروتستانتي هذا في عصر كانت انكلترة تشهد فيه انقلاباً اقتصادياً واجتماعيا . كان الريف فيها متاخراً والصناعة بدأت تتقدم وتتسع وتجتذب اليها أفواجاً من الريفيين كما كانت الفتن والاضطرابات تقع في الأرياف والمدن . وكان الناس في انكلترة اذ ذاك كثيري الذرية . كتب مواطن لملتس ومعاصر له وهو أرثرينغ واصفاً مقاطعة لنكلنشير : « يزداد السكان ازدياداً سريعاً الى حد أن الأولاد والخنازير يعج بها كل مكان» . وقد وضع اذ ذاك قانون يقضي باعانة الفقراء والمعوزين الذين مضى على سكناهم في مناطق الأبرشيات سنة على الأقل . ويفضي هذا القانون في رأي المحافظين الى معونة الكسل وقلة التبصر وكثرة النسل . كتب ملتس :

« لقد سنت في انكلترة قوانين لاقامة نظام في معونة الفقراء . غير أنه من الممكن حين ننقص الام الأفراد بعض الشيء أن نزيد في نشر الشقاء فنجعله أشمل وأعم . » وكانت أحوال البلاد الأخرى أسوأ من حال انكلترة . فهذا ينغ نفسه حين ساح الى فرنسة ألفى مشاهد البؤس والفقر في مختلف أنحاء البلاد اذ ذاك وبدت له فرنسة غاصة بالسكان على سعة أراضيها وبالنظر إلى نظامها الاقتصادي المستند الى الزراعة . كانت الفرنسيات اذ ذاك في درك جد منخفض من الوساخة . فهو مثلا حين بلغ مقاطعة لنغدوك يتحدث عن «هذه الكائنات التي لاتدعى بالنساء الا لياقة وانما هن روث متجول » .

في هذه الأحوال كتب ملتس كتابه المشهور : « بحث في مبدأ السكان » سنة ١٧٩٨ وأعاد طبعه موسعاً سنة ١٨٠٣ . ونظريته في هذا الكتاب معروفة لسنا في حاجة الى

تفصيلها والى بيـان كيف أن زيادة السكان تتجاوز تجاوزاً كبيراً زيادة القوت والثروة مثلما تتجاوز المتوالية الهندسية المتواليـــة الحسابية حتى لا يكاد يجد الوافد الجديد أي المولود نصيباً له في مأدبة الطبيعة الكبيرة ٠ وقد يهلك جوعاً وصبراً ٠ ألا يتعكر صفاء الوليمة ويختل نظامها متى زاد عدد الحضور على مقدار الطعام المتهيء : فيحل في المعمورة الجوع والبؤس وينشب الخلاف والاضطراب ويقع النزاع والخصام ٠ وهكذا ينصح القس تأخير الزواج أو تفاديــه والا زادت الأوباء والمجاعات واشتد الموتان واشتعلت الحروب٠

وقد ابتهج المحافظون بصدور كتاب ملتس اذ رفع عن الطبقات الحاكمة والغنية تبعة البؤس والفاقة الجاثمين بين كثير مـن سكان البلاد وألقى بها على كواهل البائسين والفقراء أنفسهم اذ لا يتبصرون قبل الاقدام على الزواج وهم ما هم في الفاقة والبؤس٠

ولما كان ملتس راهباً لم ينصح ضبط النسل في الزواج وانما اقتصر على ضرورة تأخير الزواج أو عدمه ٠ ولكـن اتباعـــه المتأخرين مــن البروتستانت في البـلاد الانكلوسكسونية وغيرها أذنوا بالزواج لمـن أراد ونصحوا له اتخاذ التدابير المؤدية الى منع الحمل وتنظيم الذرية فأصبح هـذا الاتجاه يدعى الملتسية الجديدة وهو لا يكتفي باستعمال موانع الحمل بل يدعو في بعض الأحيان الى الاجهاض والى التعقيم ٠

وقد سلكت بعض الدول هذه السياسة كما الحقت بمنظمـة الأمـم هيئـة تدعـى الصندوق الخاص للنشاطات السكانية تروّج لخفض عدد المواليد في مختلف البلدان ولا سيما البلدان النامية ٠ فأعدت لذلك خدمات تنظيم الأسرة الى جانب تعليم تنظيم الأسرة ضمن ما يدعى برامج السكان ٠ وفي بعض البلدان تعتمد حوافز للحد من الذرية كما توضع عقبات دون ازديادها وكذلك تجري ضغوط اجتماعية وتشترع روادع في بلاد أخرى في سبيل ذلك الهدف الى جانب الدعايات بطريق الاذاعة والمحاضرات والتلفزيون وما شابه ذلك من طرق الاتصال بالجماهير٠

يضاف الى ذلك بعض النكات التي توضع للتنديد بكثرة الذرية ٠ فقد زعموا أن فلاحة من الريف الفرنسي قدمت باريز مع أولادها الثلاثة عشر ورغبت في أن تزور معهم حديقة الحيوانات في غابـة فنسن ولا سيما لرؤية الزرافة التي لم يكونوا قد رأوها من قبل ، ولما وصلوا مساء الى كناس الزرافة كان الخولي المسؤول عنها قد أدخلها كنُّهـا الخلفي خوفاً عليها من برد الليل ٠ فسألته الأم اللاهثة أن يبرزها لها ولأولادها كي يروها ولكن الخولي أجابها أن نظام الحديقة يقضي بادخال الوحوش الى أكنانهم عند الساعـــة السادسة وعدم اخراجها حتى الغد ٠ بيد أن الفلاحة ألحت عليه مرة ثانية وثالثة ورابعة وتوسلت اليه بشتى الوسائل وهو لا يحفل رجاءها بل يقول : النظام هو النظام يا سيدتي٠ ولما يئست التفتت عنه وقالت سأرجع اذن ومعي أولادي الثلاثة عشر دون أن نرى الزرافة٠ وعندئذ قال لها الخولي : أهؤلاء كلهم أولادك؟ قالت : نعم واني لآتية من قرية بعيدة ! قال الخولي : قد تغير الأمر ففي سآتي بالزرافة لكي تتفرج عليك مع أولادك الثلاثة عشر !

- ٢ -

ازاء هذه المواقف الفردية والاجتماعية والحكومية والدولية نجد مواقف أخرى مقابلة تنوه بكثرة الناس ونماء الذرية ، لقد افتخر عمرو بن كلثوم قديماً حين قال :

ملأنا الأرض حتى ضاق عنا وظهر البحر نملؤه سفينا

هذا الميل متعالم عند العرب ولا سيما الى المواليد الذكور . يروى أن عبدالمطلب لما قال لولده الحارث ولم يكن له غيره : ذد عني حتى أحفر بئر زمزم وعلم أنه لا قدرة له على ذلك نذر ان رزق عشرة من الولد الذكور ليذبحن أحدهم عند الكعبة . وقيل : بل ان عدي بن نوفل قال له : ياعبد المطلب تستطيل علينا وأنت فذ لا ولد لك (أي متعدد بل لك ولد واحد) ولا مال لك ؟ وما أنت الا واحد من قومك ! فقال له عبد المطلب : أو بالقلة تعيّرني ؟ فالله علي النذر لئن آتاني الله عشرة من الذكور لأنحرن أحدهم عند الكعبة .

وقد تحدث الجاحظ في كتابه الحيوان عن النسل وأسباب الرغبة فيه وقد سلفت الاشارة الى ذلك فقال وهو المعروف بتفننه واستبحاره : «فمنهم من يطلبه للكثرة والنصرة وللحاجة الى العدد والقوة ، ولذلك استلاطت* العرب الرجال وأغضت عن نسب المولود على فراش أبيه وقد أحاط علمه بأنه من الزوج الأول .

قال الأشهب بن رُميلة :

قال الأقارب لا تغررك كثرتنا وأغن نفسك عنا أيها الرجل
علّ بنيّ يشدّ الله كثرتهم والنبع ينبت قضباناً فيكتهل

(النبع شجر تصنع منه الرماح) وقال الآخر :

ان بنيّ صبية صيفيون أفلح من كان له ربعيون

يشكو كما ترى صغر البنين وضعف الأسر . وما أكثر ما يطلب الرجل الولد نفاسة بماله على بني عمه ولاشفاقه من أن تليه القضاة وترتع فيه الأمناء فيصير ملكاً للأولياء ويقضي به القاضي الذمام ويصطنع به الرجال . وربما هم الرجل بطلب الولد لبقاء الذكر وللرغبة في العقب أو على جهة طلب الثواب في مباهاة المشركين والزيادة في عدد المسلمين أو للكسب والكفاية وللمدافعة والنصرة وللامتناع وبقاء نوع الانسان ولما طبع الله تعالى بني آدم عليه من حب الذرية وكثرة النسل كما طبع الله تعالى الحمام والسنانير على ذلك . »

وما نجده عند بعض الشعراء من الافتخار بقلة العدد انما هو تمحل وتظاهر بالرضى تلقاء الحال التي هم فيها كقول السموءل :

تعيّرنا أنا قليل عديدنا فقلت لها ان الكرام قليل

وقول الشاعر :

بغاث الطير أكثرها فراخاً وأم الصقر مقلات نزور

---

* استلاطوهم : ألحقوهم بأنفسهم .

كأنه يحاول أن يسوغ حاله أو حال أسرته فتؤيد المحاولة هذه ما نذهب اليه •

ومن المعلوم أن الدين الاسلامي يحث على الزواج وعلى التناسل • وقد شاع حديث الرسول عليه الصلاة والسلام : تزوجوا الودود الولود فاني مكاثر بكم الأمم •

وكذلك يحث الدين المسيحي ولا سيما المذهب الكاثوليكي على الزواج ومجيء الأولاد وان كان يجعل للعزوبة قيمة دينية رفيعة اذ اعتبر العزوبة حالا صالحة تلائم الحياة التأملية وتقتفي سيرة يسوع وقفها على صفوة الناس وحبذ الزواج لبني البشر عامة •

ثم ان نظم الحكم القومية تدعم دائماً زيادة السكان • وكان الحكم الأموي قومياً • جاء في كتاب الأغاني في أخبار الشاعر الراجز أبي النجم أنه كان عند عبدالملك بن مروان جماعة من الشعراء وأبو النجم فيهم والفرزدق وجارية واقفة على رأس عبدالملك تذبعنه • فقال: من صبحني بقصيدة يفتخر فيها وصدق في فخره فله هذه الجارية • فقاموا على ذلك • ثم قالوا : ان أبا النجم يغلبنا بمقطعاتـــه يعنون الرجز •

قال : فاني لا أقول الا قصيدة • فقال من ليلته القصيدة التي فخر فيها وهي :علق الهوى بحبائل الشعثاء • ثم أصبح ودخل عليه ومعه الشعراء فأنشده حتى بلغ الى قوله:

منـــا الذي ربع الجيوش لظهره عشرون وهو يعدّ في الأحيـــاء

(ربع الجيوش معناه في التعبير الحديث كان قائداً للجيش وأخذ ربع الغنيمة اذ ذاك)

فقال عبدالملك : قف ان كنت صادقاً في هذا البيت لا نريد ماوراءه • فقال الفرزدق: وأنا أعرف منـــه ستة عشر ومن ولد ولده أربعة كلهم قد ربع • فقال عبدالملك : ولد ولده هم ولده • ادفع اليه الجارية ياغلام • فغلبهم يومئذ • ورواية الأغاني تتردد بين عبدالملك وسليمان بن عبدالملك •

وقد أشاد أبو حامد الغزالي في بحث فوائد الزواج من كتابه « احياء علوم الدين» بمكانة الذرية • وعنده أن الولد هو الأصل في الزواج وذلك على خلاف الوجوديين الحديثين الذين يرون الأصل فيه ضمان غريزة الحب • وقد وضع الزواج في رأي مؤلف الأحياء لابقاء النسل وألا يخلو العالم من جنس الانس على حد تعبيره • ولكن هذا المؤلف بعد أن يقدم العناصر الايجابية المرغبة في الذرية يبحث في امكان ضبط النسل فيبيحه متحفظاً في بعض الأحوال ولا سيما تخوّف زيادة النفقات « وكثرة الحرج بسبب كثرة الأولاد والاحتراز من الحاجة الى التعب في الكسب ودخول مداخل السّوء » • ثم ها هو ذا يضيف : «نعم الكمال والفضل في التوكل على الله والثقة بضمان الله حيث قال : (وما من دابة في الأرض الا على الله رزقها) ، ولا جرم فيه سقوط عن ذروة الكمال وترك الأفضل ولكن النظر الى العواقب وحفظ المال وادخاره مع كونه مناقضاً للتوكل لا نقول انه منهيّ عنه » •

لقد عاش الغزالي حيناً من الدهر في بغداد وشهد اغتصاص الناس فيها اذ ذاك • وربما أوحى اغتصاص العاصمة اليـــه بالتسمح في شأن تحديد الذرية عند الضرورات •

بيد أن الامام ابن حزم الظاهري في كتابه « المحلّى » يرى الزواج فريضة على القادر ويمنع ضبط النسل مطلقاً • وكأنه بحكم حياته في الأندلس يريد أن يكثر أولاد العرب بأي وجه تلقاء قوم آخرين كانوا لتأخرهم أشد ازدياداً • وقد يكون من الطريف انشاء دراسات في المستقبل حول الاطار الاجتماعي للمذاهب الفقهية حيث لا توجد نصوص قاطعة في القضايا التي عالجتها •

وأهم مفكر عربي بحث قضايا السكان بحثاً علمياً وتفهمها تفهماً حصيفاً ابن خلدون• وقد استفاض الكلام على مقدمة كتابه التاريخي وعلى آرائه حتى انا لنجد أنفسنا في مندوحة عن تفصيل أقواله • ولكن مع ذلك لا بد من تلخيصها نظراً لأهميتها فهو يرى أن الناس مضطرون في حياتهم الى الاجتماع والتعاون • وأعمالهم بعد التعاون تزيد على حاجات العاملين• فينصرف ما يزيد من المكاسب التي هي قيم الأعمال على العلم والحضارة والعمران • وكلما كثر الناس زادت الأعمال وزادت المكاسب واتسعت الثروة واستفاض العمران حتى ان الدول والأمصار تتفاضل في الحضارة والعلوم بتفاضل عمرانها الناشيء عن زيادة الأعمال بزيادة السكان •

وثمة عند الغربيين نظريات متعددة تنوه بزيادة العدد والكثافة بالسكان لا نعرضها جميعاً وانما نكتفي بمؤلفين اثنين أصبحا قديمين بعض الشيء ولكنهما مهمان في هذا الاتجاه وكلاهما يسلكان طريق ابن خلدون تماماً • يرى أدلف كست في كتاب له أن التطور تابع لحصول ظاهرة أساسية تستدعي مراحل تكامله وهي تكاثر عدد الناس الذين يؤلفون المجتمع • وهو ما يدعوه بالشرط البشري للتقدم • ويقول : لو أن جزءاً من الأرض يقطنه مائة مليون نسمة قسم الى مائة ألف شعب يتألف كل شعب من الف نسمة لكانت أحوالهم الاجتماعية جد متأخرة لا تكاد ترتفع عن حال المجتمع الحيواني • ولو ضم مائة المليون هذه في ذلك الجزء من الأرض نفسه دولة واحدة فخضعوا لقوانين واحدة وصدروا عن عقيدة واحدة وسعوا نحو آمال واحدة ونسقوا جهودهم لكانت ثمرة ذلك بزوغ مدنية عجيبة لما نر لها مثيلا • كتب كُست كتابه عام ١٨٩٩ • وهو لا يشرح كيف يؤدي توحيد الشعب المتزايد الى التقدم والحضارة ولكننا نلمح عنده اشارات خاطفة وهي أن الازدياد يجلب الاختصاص ويستدعي تضافر الجهود ويحقق ملكات الأشخاص ومواهبهم المتفاوتة •

وأوضح من ذلك وأهم رأي الباحث البلجيكي أوجين دوبرييل فقد ظهر كتابه « بحثان في التقدم » عام ١٩٢٨ اعتبر فيه ازدياد المجتمعات العددي الشرط الأساسي للتقدم الاجتماعي في جميع وجوهه وأبان كيفية حصول هذا التقدم • ورأيه يشبه الى حد كبير رأي ابن خلدون ، وخلاصته أن احياء الأرض الموات وزراعتها ومد السكك الحديدية وحفر المناجم ونشوء الصناعة وحصول الادخار والاختراع كل ذلك يستدعي تضحيات بلا مقابل ويستنفد جهوداً بلا جزاء مباشر • والتقدم انما يتم بهذه الجهود والتضحيات • فلابد من عامل جديد يأتي ويتدخل فيدفع الناس الى مغالبة ميولهم الطبيعية ويوطنهم على

التضحيات ويجعلهم يشترون الخيرات المؤجلة بالحرمان العارض . وهذا العامل الجديد المتدخل هو زيادة السكان . فآلية التقدم مرتبطة بهذه الزيادة اذ كانت هذه الزيادة تضطرهم الى زيادة بذل جهودهم وهي في الوقت نفسه تيسر بذل هذه الجهود . لنتصور طائفة من الأفراد يعيشون على كمية معينة من الموارد والخيرات ثم انضاف اليهم عدد جديد من الناس فيقتضي ذلك توزيع تلك الخيرات والموارد عليهم جميعاً فينشأ نقص في أنصبائهم ويستدعي هذا النقص زيادة الانتاج وزيادة الاستغلال لتلك الموارد بغية تلافيه . يضرب دبرييل مثل الأسرة الكثيرة العدد يتوزعون جميعاً موارد الأسرة المحدودة ويلقى الأبوان عناء في تعليم أولادهم ومتابعة هذا التعليم ويضطر الأولاد الى الاعتماد على أنفسهم والى قبول شرائط وأحوال متواضعة باديء ذي بدء كما فعل المثرون الكبار في أمريكة اذ بدأ أكثرهم بداية متواضعة . ومثل آخر يضربه دبرييل انخفاض الأجور بسبب زيادة السكان لوفرة الأيدي العاملة فيحصل ضيق عابر بين العمال ولكن هذا الضيق قد يكون خصيباً بالنتائج المفيدة لأنه يؤدي الى القيام بمشروعات ضخمة وذلك كما جرى عند قيام الصناعة الكبرى في أوربة الغربية الرأسمالية وكما جرى في الاتحاد السوفياتي عند قيام الثورة ، فتكثر البضائع والمصنوعات بعدئذ وتنخفض الأسعار ويستفيد من ذلك الناس حتى العمال أنفسهم بعد أن ذاقوا الضيق وكابدوا اللأواء . وهكذا تقترن زيادة السكان أول الأمر بزيادة الجهود مع بعض الضيق . أما جزاء هذه الجهود فلا يحصل الا بعد حين ، وقد لا يصيب الخير من حل به الضيق بل قد يصيب غيره وقد يصيب جيلا غير الجيل الذي ضحى ودأب وجد . فالجزاء ليس للفرد بل للمجتمع وليس عاجلا بل هو آجل .

وتأتي الماركسية في طليعة المذاهب التي تعتبر نظرية ملتس على أنها رجعية ، وتؤيد بوجه عام زيادة السكان معتمدة على زيادة الانتاج وزيادة وظائف العمل بصورة تستوعب زيادة السكان تلك .

وثمة فكاهات متعددة حول تحبيب زيادة السكان . روى معلم ابتدائي ذات مرة قال: كنت أعطي درساً في أحد الصفوف الابتدائية عندما وصل متأخراً تلميذ وهو الطفل السابع في عائلة تتألف من ثمانية أولاد وسلمني رسالة من أمه جاء فيها : أرجوك أن تعذر ابني على تأخره فقد فاتني أن أوقظه من النوم ولم انتبه لهذا الأمر الا حين شرعت أرتب الأسرة .

ورويت أيضاً نكت عمن كثرت أولادهم . من المعلوم أن يوهان سيباستيان باخ من أعظم الموسيقيين العالميين وله روائع متعددة في الموسيقى من أصناف شتى وقد تزوج بنت عمه ماريا بربارا وماتت تاركة له سبعة الأطفال ثم تزوج المغنية أنا مغدلينا فولدت له ثلاثة عشر طفلا . وقد شرح معلم الموسيقى لطلابه عبقرية باخ ومراحل حياته في التأليف الموسيقي ولما سألهم مرة كيف كان يقضي باخ معظم أوقاته انتظر أن يجيبوه انه كان يقضيها في التأليف الموسيقي ولكنهم أجابوه : في الفراش .

هذا ولا نعدم فكاهات حول زيادة السكان على لسان بعض الحيوان . زعموا أن خُزَزاً وهو ذكر الأرانب قال لزوجته : غداً يوافينا مندوب التعداد فكم عدد أولادنا ؟

وزعموا أن خزراً آخر قال لزوجته ليس عندنا والحمد لله عقدة الولد الوحيد أي مشكلات الدلال والترفيه والعناية ·

- ٣ -

بين هذه المواقف المتقابلة حول زيادة السكان أو الحد منها نجد مواقف متوسطة تؤثر تثبيت عدد السكان · نجد ذلك عند قدماء اليونان وفلاسفتهم مثل أفلاطون وارسطو · وربما كانت آراؤهم ناشئة عن كون مدنهم متجاورة وقائمة في سهول ضيقة ساحلية · فكل نمو للسكان عندهم يستلزم اعادة نظر في توزيع الأراضي بينهم وقد يستثير قضايا اجتماعية خطيرة ·

كورادو جيني عالم احصائي ايطالي حديث يذهب في هذا الاتجاه مذهباً آخر وهو أن الأقوام تسلك دارة بيولوجية أو منحنياً حيوياً كالأفراد ولكن في أحقاب متطاولة بدايتها الصبا ونهايتها الهرم وكذلك الطبقات الاجتماعية ولاسيما الطبقات العالية فهي تنمو وتتكامل ثم لا تلبث أن تفقد قوتها الفيزيولوجية ويضؤل نسلها أو ينقطع وتصفي* لو انطوت على أنفسها ولم تتجدد بالتيارات التي ترفدها بها الطبقات الأخرى · ثم ان هذا العالم الديمغرافي ينتبه لشيء آخر وهو تغير خصائص الشعب البيولوجية · ذلك أن الأجيال في رأيه لا تتكون من تمام الأجيال السابقة · ان جزءاً من الجيل السابق يهلك قبل الزواج ، وجزءاً آخر يتزوج دون أن يأتي له أولاد ويقوم هذا المفكر الديمغرافي بحساباته لينتهي الى أن الجيل التالي انما يأتي في أحسن الأحوال من نصف الجيل السابق ·

ثم هنالك في علم السكان ما يدعى بالتفاوت في المولودية وهو أن بعض الأسر أو الشرائح الاجتماعية أكثر ذرية من شرائح وأسر أخرى · وقد وجدت قرية في هولندة كان أغلب أهلها من البروتستانت فأصبحت غالبيتهم بعد قرن من الكاثوليك وذلك لاربا معدل المواليد بين هؤلاء على مثيله بين أولئك ·

ان تفاوت المولوديات يؤدي من جهة أخرى الى انتشار أصناف من الورثات أو الجينات بالتعبير الوراثي على حساب جينات أخرى تقف أو تختفي · ولما كان الناس يتمايزون في المواهب والطاقات الفكرية والصحية أدى هذا التأمل الى نشوء فرع جديد من علم السكان هو مباحث تحسين النسل · وهي توصي بالحيلولة دون انتقال تناسل الضعاف وذوي العاهات خوفاً من انتقال عاهاتهم بطريق الوراثة وتشجع الأصحاء والموهوبين على اكثار الذرية · ومع هذا فثم مناقشات كثيرة في هذا الشأن لأن قضايا الوراثة الانسانية جد مشتبكة ·

هذا ويرى الباحثون أن العلم والثقافة والتقدم الصحي والاجتماعي لاتؤدي في الغالب الى زيادة الذرية · بل هي متصلة بنقصان معدل المواليد في الشعب · وعلى هذا يكون تثقيف الشعب ورفع مستواه المعاشي والاجتماعي ودعم الأسر فيه أفضل من البدء مباشرة بالدعاية لضبط النسل وبعبارة أخرى يتضح لزوم مكافحة الموت قبل مكافحة الحياة ·

وربما كانت القاعدة الكبرى في حياة الكائنات الحية كلها أن كل كائن اذا حسنت شروط حياته ربل وربا ونما وتكامل ذاتياً ومتى ساءت شروط حياته جنح فوراً الى

* اصفت الدجاجة انقطع بيضها واصفى الشاعر انقطع شعره واصفى الرجل من المال والأدب خلا ·

التخليف حفظاً لبقاء النوع. شوهد ذلك في النبات كما شوهد في بعض الحيوان وربما كان مثل ذلك كامناً في حياة الشعوب فهي تجنح الى البقاء والاستمرار اذا ساءت أحوال معيشتها فتكثر ذرياتها . وبهذا الاعتبار ربما كان أفضل وسيلة لتنظيم الأسرة دعم الأزواج وتحسين أحوالهم المادية والثقافية والاجتماعية .

يرى باحث بيولوجي أمريكي هو ريموند بورل أن لكل نوع من الكائنات منظماً داخلياً يزداد عدد أفراده في البدء حتى اذا بلغ حداً عالياً من الكثافة قل الازدياد . وقد أجرى هذا الباحث تجاربه على ذباب الخل فتتبع نموه وتكاثره في اناء وفر له فيه الغذاء الضروري فلا عقبة تحول دون نموه فتحقق أن تكاثره يمر بأطوار اذ كان معتدلا أول الأمر ثم تسرع ثم تباطأ ثم وقف وقد عمم بورل نتائج تجاربه وفرض أن الناس في ازديادهم يسلكون هذا الخط البياني الذي يدعى المنحني الامدادي أو اللوجستيكي الا أن هذا المنحني يستغرق عند البشر قروناً . ومع هذا الاعتبار فان الانسان بحريته وتنظيمه وتشريعه يستطيع أن يؤثر في السكان زيادة أو نقصاناً أو توازناً.

– ٤ –

هذا ويحسن تأمل أجزاء العالم وقاراته ودوله وتبين تطور حجوم السكان في الدول والقارات والعالم في سياق التاريخ حتى العصر الحاضر كما يمكن تأمل معدلات المواليد والخصب وما شابهها في مختلف الشعوب . وهنالك الحولية الديمغرافية التي ينظمها قسم السكان بمنظمة الأمم المتحدة وينشرها سنة فسنة تزود الباحث بتفاصيل مفيدة .

يناهز عدد سكان العالم أكثر من أربعة مليارات ونصف المليار وتبلغ مساحة الوطن العربي عشر مساحة المعمورة . وهو واقع بصحاريه وأراضيه الخصبة وخيراته في أهم بقاع العالم . ومن الطبيعي أن يكون عدد سكان الوطن العربي في اطار سكان العالم أربعمائة وخمسين مليوناً لا مائة وخمسين مليوناً كما هي الحال الراهنة هذا بصرف النظر عن ضرورة التقارب بين أوصاله ولزوم التعاون بين دويلاته (التصغير للتحبب لا لخفض المكانة) وعندئذ يمكن أن نعتبر سكان الوطن العربي بوجه عام أقل من الحد الذي يدعى في الجغرافية البشرية وعلم السكان بالعدد الأمثل . ولا يمنع هذا الاعتبار من اقتضاء النظر في أحوال كل قطر عربي على حدة . بعض الأقطار خاصة كحوض وادي النيل وبعضها تزحف اليه هجرة الغرباء من غير العرب بحيث يتعرض على مدى بعيد لتطور ديمغرافي ولغوي واجتماعي غامض .

– ٥ –

لقد نوهنا في مستهل الحديث بحيرة الانسان حين يكون موضوع بحثه الانسان نفسه. ولا عجب أن يبتدر الى الذهن في ختام الحديث قول فيلسوف المعرة الكبير :

والذي حارت البرية فيه حيوان مستحدث من جماد

بيد أن هنالك حيرتين حيرة الجهل وحيرة العلم . في الأولى تحيط الحيرة بالجاهل فلا يدري أين هو وأنى يسير . وفي الثانية يحيط العالم بالحيرة كما يحيط الربان الماهر علماً بأبعاد البحر وأعماقه وتفرعاته .

التأويل أصلاً منهجياً عقلياً في تفسير الإمام الطبري

٣

د. محمد فتحي الدريني

أ ـ المقدمة :

ب ـ عناصر الموضوع الأساسية :

أولا : تحقيق مدلول كل من « التفسير والتأويل » في اللغة ، وفيما جرى عليه القرآن الكريم استعمالا ، وفي اصطلاح المفسرين ، وأئمة علوم القرآن ، والأصوليين ، ومقارنة ذلك ، بما استقر له من معنى ، عند الامام الطبري بخاصة ، فيما جرى عليه تاويله للآي من التنزيل ، في مواقع شتى من موسوعته التفسيرية •

ثانيا : مفهوم « التاويل » الذي حرره الراغب الأصفهاني ـ الخبير بمفردات القرآن الكريم ـ وما أبان له من دور في حياة الفكر الاسلامي، اعتقاداً ، وفقهاً، وتفسيراً ، وموقف الامام الطبري من ذلك كله •

ثالثا : التاويل شيء وراء التفسير في تصور الامام الطبري ، مما انعكس أثره على واقع صنيعه في التفسير ، بما هو أعمق من التفسير تعقلا ، ونفاذ بصيرة ، على ما يستخلص من مفهومه اللغوي ، والقرآني ، والأصولي ، على سواء •

رابعا : مفهوم التاويل القرآني متعدد ، يختلف باختلاف مواقع استعماله في القرآن الكريم ، على ما يحدده الامام الطبري في موسوعته التفسيرية نوجزه فيما يلي :

أ ـ التاويل في « المتشابه » •

ب ـ التاويل قد يعني مجرد « الاحالة » ممالا يتعلق بتفسير معاني المفردات أو الجمل ، من الآيات ، أو صرفها عن معانيها المتبادرة الى معانٍ أُخَر ، على سبيل التجوز ، أو بالتنسيق بين ظواهر النصوص المتعارضة •

جـ ـ التاويل قد ورد في استعمال القرآن الكريم أيضا ، بمعنى « الوقائع » والأحداث المجهولة التي سوف تقع مستقبلا ، ممايشهد بصدق ما أخبر به هذا الكتاب العزيز ٠

د ـ ورود لفظ « التأويل » في استعمال القرآن الكريم ، متعلقا بالأفعال دون الأقوال والنصوص ، مما يقرب معناه في هذا المقام من « التاويل » بالمعنى السابق ٠

هـ ـ القرآن الكريم اقتصر على استعمال لفظ « التاويل » فيما يتعلق بالرؤى المنامية بوجه خاص ، ولم يستعمل بشانها كلمة « التفسير » اطلاقا ، مما ينبىء عن اختلاف مفهوم ومجال ووظيفة كلٍ منهما قطعا ٠

و ـ التاويل أخص من التفسير مفهوماً ٠

خامسا : اصطفاء الامام الطبري ، لكلمة « التاويل » والتزامه بها ، ايثارا لها على كلمة « التفسير » ـ وهو الخبير بحقائق مدلولات المفردات في القرآن الكريم ـ لم يكن عن غفلة منه عن المعنى القرآني الذي جرى استعماله فيه ، مما يدل ، على أن الاجتهاد بالراي من مقومات تفسيره الأساسية ، فلم يكن تفسيره ـ على التحقيق ـ مخلصا نفسه للماثور المحض ، حتى يكون من مدونيه ـ على ما ذهب اليه ابن خلدون وهماً ـ بل كان مزيجاً من التفسير بالماثور ، والتفسير بالراي معا ، فضلاً عن أن موقفه من الماثور ـ هو موقف الناقد المحص ، والمرجح ، بل والرافض احيانا ، بالحجة والدليل ٠

سادسا : أسباب ورود النص القرآني بما فيه الظاهر والباطن ـ أي المعاني الدقيقة التي يستقل بتعمقها العلماء المتخصصون ـ وعوامل بدوء الظواهر المتعارضة لهذا النص ، في نظر ابن رشد ٠

جـ ـ من واقع تطبيقات الامام لمعاني التاويل في تفسيره ٠

أولا ـ الأصل العام في منهج الامام الطبري ، موافقة التفسير لظاهر التنزيل ، وأنه ، لا يصار الى « التاويل » الا بدليل معتبر ، لأن « التاويل » خلاف الأصل ، وهذا أمر مجمع عليه ٠

ثانيا : الامام الطبري يستنكر المنازع البعيدة في التاويل ، ولو كانت من محتملات النص ٠

ثالثا : ما يتخذ العرب من « أمثال » تجرى على لسانهم ، يعتبر اصلا في التاويل عند الامام الطبري ، اذا وردت في آي القرآن الكريم ، ويعتمده دليلا يستند اليه في تاويله الآي على خلاف ظاهرها ، أو تفصيل ما ينطوي عليه من معانٍ جمة ٠

أ ـ من ذلك ، معنى الاستسلام للأمر ، أو تسليم الأمة أزمة أمورها لعدوها ، تهاونا ، أو ياسا وقنوطا ، بل كل ما يضر بكيان الأمة ، وصالحها العام ، أو يودي بمصيرها ،

بوجه عام ، مما يُعبَّر عنه في القرآن الكريم ـ على ما فصله الامام الطبري ـ بالالقاء باليد في التهلكة ـ جرياً على منطق العرب في امثالها ـ وانْ كان ظاهرها اللغوي لا ينطبق على هذه المعاني الجمة ٠

رابعا ـ لا يجوز « التأويل » بتخصيص العام بخصوص السبب ، ولا تقييد المطلق به كذلك ، اذْ قد يكون كلٌ منهما متعلقا للعدْل ، من حيث عمومه واطلاقه ، وهذا متفرع عن الأصل العام في المنهج العلمي في التفسير الذي اعتمده الامام الطبري ، من وجوب تحكيم المنطق اللغوي ، ثم استقر قاعدة عامة للتفسير عند الأصوليين فيما بعد ، مؤداها : ان « خصوص السبب ، لا يقضي على عموم اللفظ » وأنَّ : « المطلق يُجرى على اطلاقه » ٠

خامسا ـ تاثير أول الكلام ، بما يُبينُ عن آخره ، وتاثيرُ آخره بما يبين عن أوله ، أصل في التاويل عند الامام الطبري ، وعلى أساس هذا الأصل أوّل « الدرجة » المنصوص عليها في قوله تعالى : « ولهنَّ مثلُ الذي عليهن بالمعروف ، وللرجال عليهن درجة » ـ على سبيل المثال ـ بأنها « درجة احسان وفضل ، مطلوب الى الرجال تحقيقها » وليست درجة امرة واستعلاء ، مستدلا على هذا التاويل بسباق الآية الكريمة من تقرير مبدأ « المثلية في الحقوق والواجبات » ، لا « العينية » تقسيما للعمل ، بحكم فطرة التكوين في كلٌ منهما ـ والمثلية في الاعباء يقتضيها مبدأ المساواة ، والمساواة فرع عن مبدأ العدل المطلق في الاسلام ، وهو مبدأ محكم لا ينقض ، ولا ينخرم ، فتتعين أن تكون « الدرجة » بالمعنى الذي بيّنا ، تاويلا للنص القرآني بما يسدّد منطق العدل فيه ، وبقرينة سياقه ، في اجتهاد الامام الطبري وابن عباس من قبله ٠

سادسا ـ الامام الطبري ، يعتمد سباق النص ، وسياقه ، ولواحقه ، في التأويل ، تحقيقا لاتساق معاني الآي ٠

سابعاً ـ يرى الامام الطبري ـ من واقع تطبيقات تاويله ـ أن « قوانين النحو » بصريّها وكوفيّها ـ ينبغي رفض تطبيقها على كل ظاهر لغوي للنص القرآني ، قد ثبت أنه غير مراد للشارع قطعا ، اذا أفضى تطبيق تلك القواعد على مثل هذا الظاهر اللغوي غير المراد ، الى القول بوجود كلمات زائدة في القرآن الكريم ، قد جاءت صلةً ، أو حشواً ، لا معنى لها ، أو أدّى تطبيقها الى الاخلال ببلاغة نظمه ، وانما ينبغي تطبيقها على المعنى المراد ، بعد تبيّنه بالتاويل بالدليل القوي ، لأن الاعراب فرعُ المعنى المراد ، وليس فرعا للظاهر اللغويّ الذي قد ثبت أنه غير مراد ، ولأن قواعد النحو لا تقوى على النفاذ الى اتساق الدلالات العقلية والمنطقية للنص القرآني ، فضلاً عن أنها لا تملك القدرة على الاخلال بأسرار بلاغته ، وخصائص بيانه المعجز ٠

* * *

التأويل
أصلاً منهجياً عقلياً في تفسير الإمام الطّبري

مقدمة :

لا يتأتّى لنا بيان موقف الامام الطبري من معنى « التأويل » ـ باعتباره منهجاً عقليّاً في الاجتهاد بالرأي يتصل بالمعاني لا بالألفاظ[1] ـ مُستخلصاً من واقع تصرُّف الامام في التفسير، ومسلكه المطّرد فيه، وفقاً لما اتخذ من منهج علمي ـ الا بعد تحديد مفهوم كلٍّ من التفسير والتأويل في اللغة ـ لاعتماده على منطق اللغة كأصل عام ، فيما لم يرد فيه مأثور ، أو ينعقد عليه اجماع ـ وما استقر لهما من « مدلول » عند قدامى المفسرين ، والأصوليين ، وفلاسفة المسلمين ، وما تعاورهما بعدُ من تطور حتى عصر الامام بوجه خاص ، وما تلاه من العصور، لِيُرَى مدى ما بينهما من تطابق أو افتراق ، في عموم أو خصوص ، ثم تبيين مَلْحظَ الامام في سر اصطفائه لفظ « التأويل » وايثاره إياه ، بل وتشدده في استعماله له ، دون لفظ « التفسير » انْ في اتخاذه عنواناً لكل فصل من فصول بحثه ، أو في تحقيقه لمدلول اللفظ المفرد الوارد في النص، أو في بيانه للمعنى المراد من الآية الكريمة جملةً ، ومراميها البعيدة ، أو فيما وَسَمَ به موسوعته التفسيرية من لفظ « التأويل » حيث اتخذها عنوان : « جامع البيان عن تأويل آيِ القرآن »[2] •

هذا ، وقد شاع بين علماء التفسير ، والأصوليين ، أن الامام الطبري ، قد استعمل لفظ « التأويل » في معنى « التفسير » حتى كانا ـ في اعتباره ـ مترادفين على معنى واحد •

على أن هذه التسوية بين مدلوليهما ، هو ما استقر عند الأقدمين من معنى ، استهداءً بأصل الوضع اللغوي ، كما يُدَّعى ، وهو الابانة والافصاح عن المعنى المراد من النص القرآني ، أو الكشف عن معاني التنزيل بوجه عام ، وسنرى ، ان

هذه التسوية المدعاة بين مدلوليهما، تفتقر الى الدقة في مراعاة ما أشارت اليه المعاجم نفسها من فرق حاسم بينهما من جهة، والتنبه الى صنيع الامام نفسه، ومواقفه تجاه ما تقتضيه طبيعة النظم القرآني. والمعارف المأثورة التي كانت تضطره الى مخالفة الظاهر[٣] اللغوي تأويلاً. مما لا يساعد على تقرير هذه التسوية والترادف، من جهة أخرى.

نعم - يجنح الامام الى تحكيم «المنطق اللغوي» وصولاً الى مفاد النص القرآني المراد بكافة دلالاته - أصلاً في منهجه بادىء ذي بدء - حين يعوزه المأثور من السنة، أو أقوال السلف، أو الاجماع على تقرير ممنى معين في تفسير النص، غير أن هذا «المأثور» بما يوجه هو إليه من نقد، ويتناوله بالتمحيص والترجيح، فضلاً عن أن النص القرآني نفسه، بما يتصرف في وجوه القول، كل أولئك كان يضطره - كما قلنا - الى إعمال الرأي في النص تأويلاً، والمخالفة عن ظاهره المتبادر منه، توصلاً إلى المعنى المراد الذي يعضده الدليل المرجح الصارف، فيصير هذا المعنى المؤول، أغلب على الظن أنه هو المقصود - من المعنى الأصلي، بحكم الوضع اللغوي.

ومن هنا يتبدى لنا، أن تفسير الامام الطبري، لم يتمحض تفسيراً بالمأثور، بل كان تفسيراً أثرياً وعقلياً معاً، بحكم المأثور بياناً للمفسر من جهة، وبحكم تصرف النص القرآني نفسه في وجوه البيان، مما يقتضي إعمال الرأي ضرورة، ويتطلب التأويل بالدليل الأقوى من جهة أخرى، وقد يكون هذا الدليل الصارف نقلياً أيضاً، أو دليلا عقلياً، على ما صرح هو به، ولا سيما اذا كان التفسير يتعلق بأمر اعتقادي، على ما سيأتي بيانه وتفصيل القول فيه، وهذا ما تقضي به طبائع الأشياء.

وتأسيساً على هذا، لا يقال إن الامام كان نقطة تحول في التفسير، حيث جمع بين المأثور والمعقول، فهذا قد وجد منذ عصر الصحابة - على ما سيأتي بيانه - من غير نكير، فكان اجماعاً، وهو الذي قرره الأصوليون[٤]، ومؤرخو التشريع الاسلامي[٥].

غير أن الامام كان ينعي على من يسلك سبيل «التأويل» المستكره ذي المنزع البعيد، أو المعتسف فيه، مما لا يحتمله النص، أو يحتمله مجرد

احتمال عقلي ، ولكن لا ينهض به دليل ، تدعيماً لمذهب معين ، أو تطويعاً للنص القرآني ، ليخدم فكرةً مُسْبقةً تبنّاها المفسِّرُ نفسُه ، مما يُخرجه عن « الموضوعية » التي تقتضي النزاهة والحَيْدة ، ولا سيما أن عصر الامام قد كثرت فيه مثل هذه المذاهب ، بما يشير هو اليها في مواضعها ، ويسميها بأسمائها، ويبين مواطن الضعف فيها ، فيما اذا كان ظاهر النص عاماً مثلا ، فيراد تخصيصه بالطائفة أو المذهب الذي يتعمد صرف الحكم اليه ، تدعيماً له ، أو نيلا منه وانتقاصاً ، أو تكفيراً أحياناً[٦] ، مما يعتبر تأويلا مُخْتَلَقاً لا دليلَ عليه ، أو كان لا يقبل التأويل أصلاً ، على قانون « التأويل في اللسان العربي » أي سَنَن اللغة ، ومنطقها في البيان ، كما يقول ابن رشد ، والامام الغزالي والزركشي ، والراغب الأصفهاني ، والشاطبي ، والسيوطي ، والشوكاني ، وغيرهم ، على ما سيأتي تفصيله ٠

هذا ، وشيخ المفسِّرين الامام الطبري ـ انصافاً منه ، وموضوعية ـ يشير الى هذا الضرب من تأويل ذوي الأهواء ، ويبين الدوافع النفسية إليه ، حيث يقول ما نصه : « فأما الذين في قلوبهم ميلٌ عن الحق ، وحَيْفٌ عنه ، فَيَتَّبِعون من آي الكتاب ما تشابهت ألفاظه ، واحتمل صرفه في وجوه التأويلات ، باحتماله المعاني المختلفة ، ارادةَ اللَّبس على نفسه ، وعلى غيره ، احتجاجاً به على « باطله » الذي مال إليه قلبه ، دون الحق الذي أبانه الله »[٧] وهو ما أشرنا اليه في المقال الأسبق ٠

وأما اشتراط أن يكون التأويل جارياً على سَنَن العربية في التأويل ، ولو بوجه من وجوهه ، فذلك لأن القرآن العظيم ، قد نزل بلسان عربي مبين ، فتأويله على وجه يَخرج به عن احتمالات قانون اللغة العربية جملةً ، يعتبر قرينة على أن هذا الضرب من « التأويل » أضحى غير معبِّر عن هذا المعنى بهذا اللسان ، إذْ لا يحتمله بوجه ، والفرض أن القرآن قد جاء معبِّراً به ، وفي هذا المعنى يقول الامام ابن رشد ، في كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ما نصه : « ونحن نقطع قطعاً ، أنَّ كل ما أدى اليه البرهان (الدليل) وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر ، يقبل التأويل على « قانون التأويل العربي »[٨] ٠ ويقول في مقام آخر : ومعنى « التأويل » هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ، من غير أن يُخِلَّ ذلك بعادة لسان العرب في التَجَوُّز »[٩].

وهذا ما قرره الامام الشاطبـي في صدد بحثه الأصولي في التفسـير بالرأي بوجه عام ، حيث يقول ما نصه : « الاجتهاد الواقع في الشريعة ضربان :

(أحدهما) : الاجتهاد المعتبر شـرعاً ــ والتأويل صورة منه ــ وهو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة مايفتقر اليه الاجتهاد ــ أي من الوسائل والأدوات وضروب المعرفة التي يتوقف عليها صحته وصوابه وعلميته •

« والثاني » غير المعتبر ، وهو الصادر عمّن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد اليه ، لأن حقيقته أنه رأى بمجرد التشهي والأغراض ، وخبطٌ في عماية ، واتباعٌ للهوى ، فكلُّ رأيٍ صدر على هذا الوجه ، فلا مرية في عدم اعتباره ، لأنه ضـد الحَقّ الذي أنزل الله ، كما قال تعالى :« وأنِ احـكم بينهـم ، بمـا أنـزل الله ولا تتبع أهواءَهم »[10] •

هـذا ، ولا ريب ، أن المـراد مـن« الحـاكم » في هذا المقـام هو « العـالم المجتهد » اذ الحكم بمقتضى شرع الله تعالى ، فرعٌ عن سَبْق العلم به ، وبأدوات تحصيله •

وأيضاً اذا كان الاجتهاد عن جَهْلٍ مُحَرَّماً وغير معتبر ، فالاجتهاد بالرأي الناشيء عن « الهوى » مع العلم ، محرم وغير معتبر من باب أولى ، لأنه تَحَرُّفٌ عن مَعْدَلةِ الحق عن قصد وتصميم !

ويؤكد الامام الشاطبي هذا الأصل العام في المنهج العلمي للتفسـير بالرأي ــ والتأويل صورة منه ــ في أكثر من موضع ، من مثل قوله : « أن يكون جاريـاً على موافقة كلام العرب »[11] • وكذلك الامام الشوكاني حيث يقول : « وشروط التأويل الصحيح ، أن يكون موافقاً لوضع اللغة ، أو عرف الاستعمال ، أو عـادة صاحب الشرع »[12] • تحقيقاً للدقـة في الابانة عن المراد من النص المؤوَّل •

هذا ، والتأويل الذي لا دليل عليه ، ولا مسوِّغ له ، بعيدٌ مُفْتَعل ، لايجوز المصير اليه ، لأنه ضرب من « الخَوْض » في آيات الله بالباطل ، وهو منهيٌّ عنه ، بل ومُتَوَعَّدٌ عليه بالنص لقوله تعالى :« وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا ، فأعرض عنهم ، حتى يخوضوا في حديث غيره »[13] وقوله تعـالى : « فذَرهـم يخوضوا ويلعبوا ، حتى يلاقوا يومهـم الذي يوعدون »[14] •

أما « التأويل » العلمي الصحيح ، فمنشأ ظاهرته ، أنه مما تقتضيه وجوه البيان في النظم القرآني نفسه ، كما بيّنا ، تحقيقاً لمدلول اللفظ ، حقيقةً وضعاً ، أو مجازاً استعمالا ، أو تنسيقاً وتوفيقاً بين ظواهر النصوص المتعارضة ـ ومعانيها في الواقع متسقة ، إذْ لا تَخالُف في معاني القرآن الكريم أو تناقض ، والمجتهد مهمته تنصرف الى اظهار هذا التنسيق القائم قبل اجتهاده[١٥] ـ وهذا لا يقتصر على اللغة وحدَها بالضرورة ، لأن « التأويل » تصرف عقلي في المعاني لا في الألفاظ ، تحقيقاً وتنسيقاً ، وهو أمر لا مَنْدى عنه بالنسبة الى كل مفسر[١٦] ، أياً كان ، وفي كل عصر ، ومن هنا تناولته البيئات الأصولية ، والفقهية ، وبيئات علوم القرآن ، وعلم الكلام ، بالدراسة والبحث ، تحقيقاً لمدلوله ، وبياناً لشروطه[١٧] ، ليكون التأويل مطابقاً للمعنى المراد من النصّ المؤوّل .

هذا فضلاً عما للسباق أو السياق الذي يحتف بالنصّ ، من أثر في توجيه معنى النص القرآني ، اذ كلٌ منهما يعتبر قرينةً تُعيِّن أو ترجِّح المعنى المراد ، ولو خالف ظاهرَ النص اللغوي ، اعتماداً على هذه القرينة أو الدليل الصارف ، وهو قائم ـ كما ترى ـ على العنصر العقلي في تدبير الأمر في النص .

هذا ، ولا يُتصوَّر أن يكون الامام الطبري في غَفْلة عن المعنى الذي اختص به لفظ « التأويل » في القرآن الكريم بخاصة استعمالا ، وهو الخبير بمعاني التنزيل وحقائقه ، بل المتحرّي لدقائق معانيه ، وبعيد غاياته ، معتمداً على أصول منهجية في التفسير ، قد ثقفها ـ في غالب الظن ـ عن امام مذهبه الأصولي الثَّبْت : محمد بن ادريس الشافعي ، على ما سيأتي بيانه[١٨] .

نخلص من هذه المقدمة الى بحث هذا الموضوع الهام بحثاً مفصلا ومدعماً بالأدلة ، في ضوء المنهج الذي رسمناه آنفاً .

أولا : تحقيق مدلول كلٌ من « التفسير » و « التاويل » في اللغة ، وفيما جرى عليه القرآ الكريم ، استعمالا ، وفي اصطلاح المفسرين وأئمة القرآن ، والأصوليين ، ومقارنة ذلك ، بما استقر له من معنى في تفسير الامام الطبري بخاصة .

ان معاجم اللغة ، تشير الى اختصاص «التأويل» بمعنى متميِّز ، لا يقضي عليه

كون معنى « التفسير » شاملاً له ، حتى كان هذا أعم من « التأويل » أو بعبارة أخرى : لا يقضي عمومُ التفسير ، على ما تفرد به « التأويل » من معنى خاص .

هذا ، ويؤكد اللغويون والمحققون في مفردات القرآن خاصةً ، صلة « التأويل » بالمعاني لا بالألفاظ[19] ــ وهو المعنى الذي استقر عند الأصوليين فيما بعد ــ ومعلوم ان التصرف العقلي في المعاني لا يعتمد اللغة وحدَها ، كما بيّنا ، بل هو من الاجتهاد بالرأي بسبب وثيق ، ترى ذلك واضحاً فيما يحدده معجم « لسان العرب » حيث جاء فيه : « التأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ، ولا يصح الا ببيان غير لفظه »[20] .

ومعنى هذا ، ان الكلام الذي يحتمل وجوهاً من المعاني ، لا يتم تفسيره وتعيين المراد منه إلا بشيءٍ ، غير لفظه ، من القرائن والأدلة ، أي لا يعتمد اللغة وحدها ، وهو المعنى الذي أشرنا اليه آنفاً ، واختص به التأويل .

هذا ، ويمضي لسان العرب في توضيح المعنى الخاص بالتأويل ، مستشهداً بقول أئمة اللغة ، من مثل أبي عبيد ، حيث يقول في تفسير قوله تعالى : « وما يعلم تأويله الا الله » « التأويل المرجع والمصير ، و أوّلتُه صيّرتُه » وهو ما أكده الجوهري في قوله : « التأويل تفسير ما يؤولُ اليه الشيء »[21] ولا شك أن تصيير الشيء تغييرٌ لما كانت عليه مكانتُه الأولى ، الى حالة أخرى ، أما بالنسبة إلى النص ، فهو تغيير لما يفيده ظاهره ووضعه اللغوي الأصلي ، وذلك التغيير أو التصيير بالعقل لا باللغة ، لأنه مخالفةٌ عن ظاهرها ، بدليل قوي ، أو بعبارة أخرى : « التأويل » هو التصرف في الكلام ذي المعاني المختلفة بما يدبر الأمر فيه من حيث المعنى ، أو صرف اللفظ عن معناه الحقيقي الى معنى مجازي بالدليل ، وهذا شيء وراء التفسير .

وأيضاً ، لا مراء في أن ما يؤول اليه الشيء ، ليس هو عينَ ذلك الشيء ، وهو من المجاز بسبب ، يرشد الى هذا ، ان الزمخشري قد أشار الى ان « التأويل » بمعنى العاقبة أو المصير ــ مجاز[22] .

هذا ، وأكد هذا التصيير والتدبير « المصباح المنير »[23] أيضاً ، حيث جاء فيه : « آلَ الشيءُ أوْلاً : رَجَع .. وقد استعمل في المعاني ، آل الأمر الى كذا ، ومنه المرجع »[24] .

ويشير القاموس المحيط أيضاً إلى المعنى الخاص الذي يستأثر به التأويل من دون التفسير بمعناه الأعم ، وهو تدبير الأمر في النص تدبيراً مرجعه الردُّ للمعنى الى « غايتهِ المرادة » وهو الذي استأثر به معنى التأويل ، أقول يشير القاموس المحيط الى هذا بقوله : وتأوَّلَهُ ، دَبَّره ، وَقَدَّره ، وَفَسَّره»[٢٥] وهذا وان كان يُشعر بالترادف ، غير أن ما بين أيدينا من المعاجم لا تجعل من معنى التفسير « التدبير والتقدير » إذْ ورد في القاموس المحيط نفسه ، ما يحدد معنى التفسير ، بقوله : « الفَسْرُ ، الابانة ، وكشفُ المغطَّى كالتفسير[٢٦] ، فلا تدبير ولا تقدير كما ترى ٠

هذا ، ويكون من التفسير كشفُ المراد عن « المُشْكل » من الألفاظ ، كالمشترك ، بما وضع لَفْظُهُ لأكثرَ من معنىً هو حقيقةٌ في كلٍّ منها ، ولكن هذا ضربٌ من التصرف في اللفظ نفسه ، لا في المعاني ، لأن اصطفاء معنى من معاني اللفظ الذي وضع له على سبيل الحقيقة ، وترجيحه بالدليل على أنه المراد ، ليس تغييراً له عن معناه الأصلي ، بل تقرير له على معنى من معانيه الأصلية المتبادرة على سواء من حيث القوة في الدلالة ، وهذا ما أشار اليه الآمدي[٢٧] ، بما يؤكد أنه ليس تأويلا حيث يقول ما نصه : «وقولنا ، ـ التأويل ـ حَمْلُ اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه « احتراز عن صرف اللفظ «المشترك» من أحد مدلوليه الى الآخر ، فانه لا يسمى تأويلا ٠ » وهذا بيِّن ٠

التأويل يتضمن معنى السياسة في تدبير معاني النص والتنسيق بينها ٠

هذا ، واذا لاحظنا أصل الاشتقاق اللغوي من « آل » رأينا أنه يتضمن معنى « السياسة » على ما قررته المعاجم كافة ، وفي مقدمتها « أساس البلاغة »[٢٨] ـ وما ألِّف هذا المعجم الا لرصد ما اعترى الألفاظ من تأويل في معانيها ـ في قوله : « آلَ الرعيةَ يؤولُها »[٢٩] بمعنى ساسها[٣٠] وهذا المعنى في أصل الاشتقاق هو من التدبير والتقدير بسبب قريب ، إنْ لم يكن عينَه ، والتأويل لا يعدو كونه سياسة عقلية لمعنى النص ، بما يدبر الأمر فيه ، لما ينطوي عليه من الدقة والعمق ٠

وأيّا ما كان ، فالذي يبدو من المعنى اللغوي للتأويل في المعاجم المعتبرة ، انه تصرف في المعاني تصرُّفا عقليّا ، يقوم على التدبير والتقدير ، بما يسددها

ويوجهها الى الغاية المرجوة والمرادة، وهذا ما أشار اليه الراغب الأصفهاني ــ وهو الخبير بحقائق مدلولات المفردات في غريب القرآن ــ بما يؤكد هذا الذي انتهينا اليه من معنى « التأويل » المتميِّز ، حيث يقول ما نصه : « وهو ــ التأويل ــ ردُّ الشيء الى الغاية المرادة منه ــ عِلْماً كان أو فعلا .. »(٢١)

على أن الامام الأصفهاني إذْ يحدد معنى «التأويل» يبيِّن مجالاته أيضاً ، في كتاب آخر له ، هو « مقدمة التفسير »(٢٢) بما لا يَخْرج عن المعنى الذي ساقه في كتابه المفردات ، ولكنه يحدد « مجال » كلٌّ من التفسير والتأويل ، اذ يقول : « أكثر ما يستعمل التفسير في الألفاظ ، وأكثر ما يستعمل التأويل في المعاني »(٢٣) وهو الذي أشار اليه الامام الزركشي في برهانه(٢٤) ، والسيوطي في اتقانه(٢٥) ، ولا ريب أن هذا مُشعر باختلاف مدلول كلٍّ منهما ، تبعاً لاختلاف وظيفته ، ومجاله .

ثانيا ــ مفهوم « التاويل » الذي حرره الراغب الأصفهاني ، وما أبان له من دور في حياة الفكر الاسلامي ، اعتقاداً ، وفقها ، وتفسيرا ، وموقف الامام الطبري من ذلك ، وما استخلص الأصفهاني من ضوابط للتاويل الصحيح في كلٍّ من تلك المجالات .

اتخذ التأويل « مجالات » عدة من الفكر الاسلامي ، في الاعتقاد ، والفقه ، والتفسير ، وقد أتى الامام الأصفهاني ، بضوابط للتأويل الصحيح ، في كلٍّ من هذه المجالات ، اذ يقول : « والوجوه التي يعتبر فيها تحقيق أمثالها ، أن يُنظر ، فان كان ما ورد فيه ذلك أمراً عقلياً ، فزع في كشفه الى الأدلة العقلية ، فقد حث تمالى على ذلك في قوله : « كتاب أنزلناه اليك مبارك ليدّبروا آياته ، وليتذكر أولو الألباب » . وان كان أمراً شرعياً ، فزع في كشفه الى آية مُحْكمة ، أو سنة صحيحة ، وإن كان من الأخبار الاعتقادية ، فزع في كشفه الى الحجج العقْلية » وهذا بيِّن .

واذا كان « التأويل » من صلب الاجتهاد بالراي ، فلا غرابة أن يكون من أهم أسباب الاختلاف في الفكر ، فقهاً ، أو اعتقاداً ، أو تفسيراً .

هذا ، وأوسع الامام الأصفهاني القول في « التأويل » الاعتقادي بوجه خاص ، وأشار الى منشأ الاختلاف فيه ، من أن فريقاً من العلماء يبدأ النظرَ من اللفظ

الى المعنى ، وآخر على العكس من ذلك ، ينظر من المعنى الى اللفظ ، فيؤوّله على وَفْق المعنى الاعتقادي ، اذ الأصل في « الاعتقادات » انها معان أصلية في المقام الأول ، قامت على أدلة عقلية ، عُبِّر عنها باللغة التي لا تعدو كونها رموزاً ، ومن ثَمَّ ، فلا يجوز «الاجتزاء» باللغة وحدها في التعبير عن المعاني العقلية ، وتحديدها دون أدلتها العقلية ، فوجب الجمع بين مدلولات اللغة ، وما تقتضيه الأدلة العقلية معاً ، في استخلاص تلك المعاني وحقائقها ، وفقاً لما تقضي به طبائع الأشياء ، فكان منشأ الاختلاف اذن هو : بدء النظر من اللغة الى المعنى ، أو العكس الذي يقتضي التأويل لا محالة ، بحكم طبيعة الموضوع الاعتقادي نفسه الذي يقوم على الأدلة العقلية أوّلاً ، كما بيّنا .

ويحسن هنا ، أن نبين موقف الامام الطبري في تأويله الكلام على « المجاز العقلي » ـ على سبيل المثال ـ وهو وجه من وجوه تصاريف اللغة في البيان ، إذ يقول : « ولكن القرآن نزل بلسان العرب ، على ما قدمنا البيان عنه ، ومن شأن العرب ، إضافة الفعل الى من وجد منه ـ وان كان مُسَبِّبُه غير الذي وجد منه ـ أحياناً ، وأحياناً الى مُسَبِّبِه ، وان كان الذي وجد منه الفعل ، غيرَه ، فكيف بالفعل الذي يكتسبه العبد كسباً ، ويوجِدُه الله ـ جلّ ثناؤه ـ عيناً مُنْشَأة » ؟ ثم يتابع الامام قوله : « بل ذلك أحرى أن يُضاف الى مكتسبه ، كسباً له ، بالقوة منه عليه ، والاختيار منه له ـ والى الله جل ثناؤه ، بايجاد عينه ، وانشائها تدبيراً »[٣٦] .

وهذا ردٌّ على ما ذهب الى نسبة الفعل ـ كسباً وايجاداً ـ الى الارادة الانسانية الحرة ، على ما ذهب اليه « القَدَرِيَّة » مستدلين بقوله تعالى : « ولا الضالين » من نسبة الضلال اليهم ، وصدوره عنهم ، بارادتهم الحرة ، والأصل اضافة الشيء الى فاعله ، حقيقةً ، فينكر الامام الطبري[٣٧] هذا الاستدلال ، بما يَلفت ذهنَ المفسر الى فطرة النظم القرآني هنا ، حيث جاء على أسلوب « المجاز العقلي » جرياً على تصاريف كلام العرب في البيان ـ كما ذكرنا ـ من اضافة « الفعل » الى « المسبِّب » دون الموجِد ، وأحياناً العكس ، على سبيل المجاز العقلي ، والمسوِّغ هو الدليل العقلي ، فالموجد للفعل انشاءً هو الله تعالى ، وان كان المتسبب في كسبه ، هو الانسان قوةً

واختياراً ، والمجاز ضرب من التأويل ، بل هو « التأويل » نفسه ، كما يقول الامام الغزالي[٣٨] ، وهذا ـ كما ترى ـ انتقال من المعنى العقلي الاعتقادي الى اللفظ، ليؤوَّلَ معناه الأصلي على وَفْق ما يقتضيه هذا المعنى الاعتقادي ، وهو الأصل ، فكان حَمْلُه على معنى« المجاز العقلي » من حيث النسبة والاضافة ، تأويلاً ، على سبيل الجَمْع والتوفيق بين الدليل العقلي ، ومدلول اللفظ الذي هو أداة التعبير اللغوي ٠

ومثال التأويل الاعتقادي أيضا ، يبدو في تفسير مثل قوله تعالى : « بل يداه مبسوطتان » فمن ابتدأ النظرَ من اللفظ الى المعنى ، أثبتَ الجارحة ، ومن ابتداه من المعنى الى اللفظ ، حَمَلَ اللفظ على[٣٩] المجاز تأويلا[٤٠].

على أنك ترى الامام الطبري لا يَغْفل عن هذا المعنى الخاص للتأويل الذي أشارت اليه المعاجم ، بما هو« تصيير وتغيير » فتراه يعتمده في تفسير قوله تعالى : « وما يعلم تأويله الا الله »إذْ يقول ما نصه : « قال أبو جعفر : ـ يعني الطبري نفسه ـ وأما معنى «التأويل » في كلام العرب : من آلَ الشيء الى كذا « اذا صار اليه وَرَجَع ، يؤولُ أوْلاً ، أوَّلتُهُ أنا صَيَّرتُهُ اليه »[٤١] وهو بمعنى التغيير من المكانة الأصلية الأولى الى حالة أخرى هي المقصودة ، كما أشرنا ٠

ثالثا : التأويل شيءٌ وراء التفسير في تصور الامام الطبري ، بما هو أعمق من التفسير تَعَمّقُلاً ، ونفاذَ بصيرة ، على ما يُستخلص من مدلوله اللغوي ، ومفهومه القرآني ٠

فتبين بجلاء ـ فيما نحسب ـ أن التأويل شيء وراء التفسير ، اذ « التأويل » ـ كما رأيت ـ أعمق من التفسير تعقُّلا ، ونفاذ بصيرة ، بما يسوس معاني النص ، ويدبر الأمر فيها، طلباً للوصول الى الحقيقة التي هي الغاية المرادة ، أو المرجوَّةُ من النص القرآني كله ، مخالفاً بذلك ظاهره اللغوي ، بما اعتمده من دليل أو قرينة ، وهو المعنى الذي استقر في البيئة الأصولية للتأويل على ما سنفصله في مقامه ٠

رابعاً : مفهوم « التاويل » يختلف باختلاف مواقع استعماله في القرآن الكريم، على ما يحدده الامام الطبري نفسه في موسوعته التفسيرية •

لو رحنا نستقرىء مواقع استعمال القرآن الكريم لكلمة «التأويل» وما يتعلق به من موضوعات ، لألفيناه يختلف معناه باختلاف موقعه وموضوعه، على ما يحدده الامام الطبري نفسه في موسوعته التفسيرية ، مما نعرضه على النحو الآتي :

أ ــ تجدُ هذا بيّناً في « الموضوع » الذي يشوبه شيء من الخفاء والغموض « كالمتشابه » ــ على سبيل المثال ــ حيث استعمل القرآن الكريم كلمة « التأويل » بالمعنى المصدري ، في قوله تعالى : « هو الذي أنزل عليك الكتاب ، منه آيات مُحْكَمات" ، هُنَّ أمُّ الكتاب ، وأُخَرُ متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ ، فيتبعون ما تشابه منه ، ابتغاءَ الفتنة ، وابتغاءَ تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله، والراسخون في العلم يقولون آمنّا به »[٤٢] •

ذلك لأن « المتشابه » من آي القرآن الكريم ــ بما يلابسه من الابهام ــ يفتقر الى فَضْل جهد عقلي ، للصعوبة البالغة في بيان المراد منه ، واجتلاء الغاية المقصودة للشارع ، وفي الآية الكريمة التي تلونا ، اشارة" الى وجوب ردَّ «المتشابه» الى « المُحْكَم » الصريح البَيِّن ، ليُفَسَّر على أساسه ، ويُزالَ ما يلابسه من غموض ، ذلك ، لأن « المُحْكَمات » بنص الآية ، هُنَّ « أمُّ » الكتاب ، أي « أصله » الذي يجب الاحتكام اليه في تحديد معنى ، أو تبيُّنِ غاية متوخاة في كل كلمة تتعددُ أفراد معناها وتتشابه ، فيكون تعيين المراد منها على ضوء المُحْكَم من الآيات •

على أن فريقاً آخر من العلماء يرى أن « المتشابه » مما يتعذَّر أمرُ تبيُّنِ معناه ، حتى على العلماء الراسخين في العلم ، كما هو معلوم •

وأياً ما كان ، فان الامام الطبري يسرد لنا آراء السلف في تحديد « مدلول التأويل » في قوله تعالى : « وابتغاءَ تأويله » منها : تصيير المتشابه الى معنى يتفق معَ أهواء أهل الزيغ والضلالة ، ولو كان هذا التطويع مما يحتمله الظاهر، ولكنه احتمال" بعيد ، بخلاف العلماء الذين تحملهم نزاهتهم على تحرّي حقائق الاسلام ، وموضوعية البحث والاجتهاد في تبيُّنِها ، حيث تراهم يُرْجعون أو

أو يُصيّرون المعنى على ضوء ما تقضي به أصول المحكمات من الآيات البيّنات ، باعتبارها « أمّ الكتاب » وأصلَه ، والفيصل الحاسم فيما يلابسه من الابهام والغموض ، دون أن تأخذهم في ذلك ، نزعةٌ من هوى ، أو باعثٌ من استهواء فكرة مسبقة متبناة ، أو مذهب"مُمْتَنَق" . وعلى هذا ، فمفهوم التأويل في هذا المقام ـ كما ترى ـ قد جاء بمعنى التصيير[٤٣] ، و « سياسة » الأمر في النص تدبيراً عقلياً ، سواء أكان ذلك على وجه النزاهة وتوخي الحق ، أم على وجه التحريف ، زيغاً وضلالةً ، واستهواءً ، وهو ما أشار اليه الامام الطبري بقوله : « وقال آخرون : معنى ذلك : « وابتغاءَ تأويل ما تشابه من آي القرآن ، يتأولونه ـ اذا كان ذا وجوه وتصاريف في التأويلات ـ يتأولونه على مافي قلوبهم من الزيغ ، وما ركبوه من الضلالة » ج ٦ ص ٢٠٠ .

هذا ، ولانعدم هذا النوع من التأويل المفتعل ، في كل جيل ، وفي كل عصر ، وهو ضرب مما أطلق عليه القرآن الكريم الخَوْض في آيات الله ، وهو محرم بالنص الذي تلونا آنفاً ، في مثل قوله تعالى : « واذا رأيتَ الذين يخوضون في آياتنا ، فأعرض عنهم»[٤٤] وقوله تعالى : « فذرهم يخوضوا ويلعبوا ، حتى يلاقوا يومهم الذي يوعدون »[٤٥] .

على أن تطويع المعنى القرآني قسراً ، لتأييد فكرة مسبقة متبناة ، من أجل تدعيمها ، أو نُصْرةً لمذهبٍ مُعَيَّنٍا بتغاءَ الفتنة ، مما لا يحتمله الظاهر ، أو يحتمله احتمالا بعيداً ، أو ينافي أصولَ المحكمات ، هو من التأويل المستكره المفتعل ، كما ذكرنا ، بل هو « قلب الوضع » من قِبَلِ ان المُؤَوِّلَ على هذا النحو ، قد جعل مذهبه المعيَّن الذي يتمذهب به ، أو الفكرة التي يمتنقها ، قد جعلها « أصلا » يُفَسِّر القرآن على مقتضاه ، بينما المفروض ، والواجب ، أن يكون «القرآن الكريم هو « الأصل » وأن تكون الأفكار والمذاهب ، تابعةً له ، يهيمن عليها بحكمه ، ويزنها بميزانه ، والى هذا ، الاشارةُ بقوله تعالى : « ولو اتبع الحق أهواءَهم ، لفسدت السموات والأرض ، ومن فيهنّ »[٤٦] بل هو ضرب من «التَّقَوُّل» على الله تعالى ، والتَّقَوُّلُ من أكبر الكبائر ، لأنه استبدالُ أقوالِ المغرضين من أهل الزيغ والضلالة ، بمعاني القرآن العظيم ، وبما أراد الله تعالى في كتابه من الأحكام والمبادىء ، ولذا ، جاء تحريمُهُ مقروناً بتحريم السوء والفحشاء اللذين يأمر بهما الشيطان ، اتّباعاً لِخُطُواتِهِ ، لقوله تعالى :

« إنما يأمركم بالسوء والفحشاء ، وأنْ تقولوا على الله ما لا تعلمون »[٤٧] وهذا من مواطن الزيغ والضلالة التي أشار اليها الامام الطبري، حيث يقول ما نصه: « ولكنهم يقولون على الله ما لا يعلمون حقيقة »[٤٨] وهذا بعمومه شامل لما كان مصدره الابتداع والاختلاق ، أو« التأويل » بصرف اللفظ عن معناه الظاهر في منطقه اللغوي ، تَحَكُّماً دون دليل . للأسباب أو البواعث التي بينها الامام الطبري بقوله : « طاعةً منهم للشيطان، واتباعاً منهم خطواته، واقتفاءً منهم آثارَ أسلافهم الضُلاَّل ، والجُهَّال، واسرافاً منهم » وهي أسباب ـ كما ترى ـ تدور بين الهوى ، والنزوع الى التقليد والمحاكاة العمياء للموروثات التي لا تستند الى حقائق من علم ، أو هداية الهية ، أو منطق عقلي سليم ، جـ ٣ ـ ص ٣٠٣ .

هذا ، ولا جرم ، ان « التَّقَوُّل » على الله تعالى ، على هذا النحو ، باختلاق معان لا يحتملها النص القرآني احتمالاً قوياً ، شامل بعمومه للتأويل المستكره[٤٩] ، أو ما يطلق عليه الامام الغزالي « الاستجرار » وهذا ـ على حدَّ تعبيره ـ من « الطامات الكبرى » لما قدمنا في مقالات سبقت ، من أن شأن «التفسير» من الخطورة بمكان ، لما يتعلق به مصير الأمة ، في أمر دينها ودنياها ـ الاحياء جـ ١ ـ ص ٣٧ ـ وص ١٢٩ .

على أن وضع الحديث يضاهي التَّقَوُّل ، لأنه من الاختلاق بسبيل ، بدافع الهوى والغرض ، وهو من الكبائر أيضاً ، لقوله ﷺ : « من كذب عليَّ متعمداً ، فليتبوأ مقعده من النار » .

هذا ، ومما يؤكد أن هذا الضرب من التأويل من أكبر الكبائر ، لمكان التشويه، والتزييف أو التحريف فيه ، يؤكد ذلك ، اقترانه في النظم القرآني بالفواحش ما ظهر منها ، وما بطن ، وبالأثم والبغي بغير الحق ، بل وبالاشراك بالله تعالى ، فكان وِزاناً له وقريناً في الحكم ، لأن ابتداع المعاني ، أو تزييف حقائق القرآن الكريم ، تأويلاً ، هو نَسْخٌ لها ، وابطالٌ لمفاهيمها ، ليصار الى تقرير معانٍ أخَرَ مزورة ، ثم الشهادة على الله تعالى ، بأن هذا قولهُ ، وما أراد من معنى ، وهو بمنزلة « الاشراك بالله تعالى » ، كما رأيت ، من حيث النتيجة والأثر ، لأنه ابتداع لمعان متقوَّلة ، ثم إسباغ وصف « القرآنية » عليها معنىً ،

ومُراداً ، وهذا ما ينتظمه عموم قولـه تعالى « قل إنما حرم ربي الفواحش ، ما ظهر منها وما بطن ، والاثـم والبغي بغير الحق ، وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً ، وأن تقـولوا عـلى الله مالا تعلمون »[٥٠] • والاقتـران في النظـم ، يوجب الاقتران في الحكم ، والا مـا كان لهذا الاقتران من مسوغ ولا معنى !!

وأيضاً ، اذا كان التحوير أو التأويل لمعاني القرآن الكريم بغير علم ، ولا دليل صحيح من قِبَلِ المفسر أو المؤول، مُحَرَّماً ، فان انحراف « العالم » عن المعنـى القرآني الحق قصداً ، لِهَوىً أو باعثٍ ذاتيّ ، محرم من باب أولى •

على أن الامام الطبري ، يتصدى ـ كعادته ـ للترجيح بين الآراء المختلفة التي يسردها، فتراه هنا يرجِّح القول في تفسير قوله تعالى • « ابتغاءَ تأويله » ما يصير اليه الأمر من الوقائع المستقبلية المُغَيَّبة، مما لا مُكْنَةَ للطاقـة الانسانيـة في معرفته ، أو تبيُّن وقتِ حدوثه ، كوقت قيام الساعة ، أو وقـت مجيء الأحكـام الناسخة لما أحكِم من القرآن الكريم ابَّان نزوله ، إذْ لا جدال في أن ذلك منوط بعلمه تعالى وحده ، ولهذا ، ترى الامام الطبري، يوجب الوقوف على قوله تعالى: «ومايعلم تأويله الا الله» ولا يجعل قوله :« والراسخون في العـلم » معطوفـاً على الله ، حتى يوجب العلم بتأويل المتشابـه للعلماء الراسخين ، بل يجعل « الواو » في قوله تعالى : « والراسـخون في العـلم » للاستئناف لا للعطف، على أنه مبتدأ خبره جملة « يقولون »[٥١] جـ ٦ ـ ص ٢٠١ ، وهو خـلاف مشـهور عنـد الأصوليـين والفقهاء •

ـ هذا ، والامام الطبري ، اذ يرجِّح هـذا المعنى ، فانه يشـير بذلك الى أنَّ ما عد « المُغَيَّبـات » داخل في نطـاق التأويـل ، وأنَّ في مُستطاع العلمـاء والراسخين من ذوي الاختصاص ، تبيُّن معناه ، وتحديد الغاية المرادة منه •

ب ـ التاويل في استعمال القرآن الكريم، قد يعني مجرد « الاحالة » مما لا يتعلق بالتفسير ، أو الاظهار لمعاني المفردات ، أو الجمل ، أو الآيات ، ولا بصرف معانيها المتبادرة الى معانٍ أخرَ، على سبيل التجوز ، ولا بالتنسيق بين ظواهر النصوص المتعارضة •

ترى ذلك واضحاً في مثل قوله تعالى، « فانْ تنازعتم في شيء ، فردُّوه الى الله والرسول ، إنْ كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخـر ، ذلك خـير وأحسن تأويـلا »ـ

أي «احالة» الى الله تعالى في كتابه، والى الرسول ﷺ في حياته، وسنته بعد وفاته، لأن ذلك خيرُ إحالةٍ من شأنها أن ترفع النزاع الذي تقعون فيه، وتحقق الألفة فيما بينكم ـ ويلزم عن هذه « الاحالة » حُسْنُ العاقبة حتماً، فكانت هذه العاقبةُ من لوازم تلك الاحالة، وليست عينَها، وهو مؤدى قول الامام الطبري:

« قال أبو جعفر: يعني بقوله جلّ ثناؤه « فردّ » ما تنازعتم فيه من شيء الى الله والرسول، خير لكم عند الله، في معادكم، وأصلحُ لكم في دنياكم، لأن ذلك يدعوكم الى الألفة، وتركِ التنازع والفرقة، وأحسنُ تأويلا، يعني وأحمد موئلا، وأجمل عاقبة » جـ ٨ ص ٥٠٦ ٠

وأياً ما كان، فسواء أكان المعنيُّ بالتأويل « الاحالة » أو ما يلزم عنها من « المآل والعاقبة » فان شيئاً من ذلك لا علاقة له بمعنى التفسير، أو اظهار معاني الكلمات، أو صرفها عن معناها الظاهر بدليل، كما هو مبيَّن ٠

تجد هذا المعنى للتأويل وارداً أيضاً في سورة الاسراء، في قوله تعالى: وأوفوا الكيل إذا كلتم، وزنوا بالقسطاس المستقيم، ذلك خير وأحسن تأويلا »[٥٢] يقول الامام الطبري في تفسير قوله تعالى: « وأحسن تأويلا » أي أحسن مردوداً عليكم، وأوّلاً اليه» ويعني بذلك أحسن جزاءً، والجزاء والثواب من العاقبة والمصير بسبب ـ (جـ ٨ ـ ص ٦١)[٥٣] ٠

وعلى هذا، فليس معنى التأويل في هذا المقام ـ كما ترى ـ مما يمتُّ الى التفسير، واظهار المراد من النصوص، بسبب ٠

جـ ـ التأويل قد ورد في استعمال القرآن الكريم أيضاً بمعنى « الوقائع » المجهولة التي سوف تحدث مستقبلا، مما يشهد بصدق ما أخبر به هذا الكتاب العزيز!

هذا ما فصّله الامام الطبري في تأويل قوله تعالى في سورة الأعراف: « هل ينظرون إلاّ تأويلَه، يوم يأتي تأويلُه، يقول الذين نَسُوه من قبل، قد جاءت رسل ربنا بالحق »[٥٤] أي بمطابقة الوقائع للخبر، وهو ما أكده الامام الطبري بقوله: إلاّ تأويلَه » أي من ورودهم على عذاب الله، وصِلِيِّهم جحيمَه، وأشباه هذا، مما أوعدهم الله به » اهـ ٠ جـ ١٢ ص ٤٧٩ ص ٤٨٠ ٠

يعني بذلك أنّ « الوقائع » و « الحوادث »[٥٥] التي أوعد الله تعالى بها ، قد عاينوها ، أو سوف تقع ويعاينونها ، فكانت تلك الوقائع المعايَنة ، آيةَ صدْقٍ على ما أخبر القرآن الكريم بوقوعه ، إذْ جاءت مطابقة .

وأكّد هذا المعنى « السُدّي » غير أنه ذهب الى تعميم الوقائع ، لتشمل ما أخبر القرآن الكريم بوقوعه مستقبلا ، إنْ في الدنيا أو الآخرة ، حيث يقول : « مثل وقعة بدر ، والقيامة ، وما وعد فيها من موعد »[٥٦] جـ ١٢ ــ ص ٤٧٩

وعلى هذا ، فان تفسير قوله تعالى : « هل ينظرون إلّا تأويله » أي هل ينتظرون الا الوقائع والحوادث التي سوف تقع لا محالة ، ويعاينونها ، لتكون شاهد صدق ، على ما وعدنا وأوعدنا ؟؟

ويؤيد هذا المعنى « للتأويل » أيضاً في استعمال القرآن الكريم ، ما يقارن الآية الكريمة نفسها من قوله تعالى : « فهل لنا من شفعاءَ فيَشْفَعُوا لنا ، أو نُرَدّ ، فنعمل غير الذي كنا نعمل »[٥٧] .

هذا القول الذي يحكيه القرآن الكريم ، عمن يعاينون تلك الوقائع المستقبلية ، انما كان أثراً لتصديقهم بما أوعدهم به ربهم بعد معاينته ، وفي هذا المعنى يقول الامام الطبري : انهم يقولون عند حلول سخط الله بهم ، وورودهم أليمَ عذابه ، ومعاينتهم « تأويل » ما كانت رسلُ الله تَعِدُهم »[٥٧] جـ١٢ص٤٨١ .

هذا ، ولا ريب أن « التأويل » الذي يُعَايَن ، إنما هو الحوادث والنوازل الواقعية الماثلة التي كانت تحقيقاً لما أخبر به القرآن الكريم ، وهو عين المعنى الذي ورد في سورة يونس أيضاً من قوله تعالى : « بل كذّبوا بما لم يُحيطوا بعلمه ، ولَمَّا يأتِهِمْ تأويلُه »[٥٨] حيث ترى الامام الطبري ، يشير الى أن هؤلاء المكذّبين لم يحيطوا علماً بمضمون الوعيد الذي أخبر الله تعالى في كتابه ، إذْ لمّا يأتهم تأويله من الوقائع التي تُبيِّنُ لهم تحققَ مضمون هذا الوعيد ، وما يطابقه عياناً ، اذ يقول : « الم نُهلِكْ بعضَهم بالرجفة ، وبعضهم بالخسف ، وبعضهم بالغرق » : جـ ١٥ ص ٩٣ بما يفيد شمول معنى التأويل في هذا المقام للوقائع التي سوف تقع لا محالة في الدنيا والآخرة ، وهو ما أشرنا آنفاً الى أنه رأيُ

« السُدّي » الذي أورده الامام الطبري[٥٩] ، والتأويل بهذا المعنى لا يتعلق بالتفسير ، ولا بالاجتهاد بالرأي في صرف اللفظ عن معناه المتبادر الى معنى آخر بدليل قوي ، ولا بالتنسيق أو التوفيق بين معاني نصوص الآي التي تتعارض ظواهرها ، مما استقر عليه معناه عند الأصوليين والفقهاء ، على ما سيأتي تفصيل القول فيه ، وما تقتضيه « فطرة النظم القرآني » على حد تعبير الامام الشافعي في كتابه «الرسالة»[٦٠] ص٥٢ .

وعلى أيّ حال ، فان « التأويل » أو « المآل » في هذا المقام ـ كما ترى ـ وقائع وحوادث حسية واقعية ، ماثلة للعيان ، وليست معاني وأفكاراً مجردة تجول في الذهن ، أو يدبّرها العقل وينسقها ، ويسوسها ، أو يوفق فيما بينها عن طريق الاجتهاد بالرأي من أهله •

د ـ ورود لفظ « التأويل » في استعمال القرآن الكريم ، متعلقاً بالأفعال دون الأقوال والألفاظ والنصوص ، مما يقرب معناه في هذا المقام من « التأويل » بالمعنى السابق •

تجد هذا بَيِّناً في قوله تعالى : ذلك «تأويل» ما لم تَسْطِعْ عليه صبراً»[٦١]

يوضّح هذا ، ان موسى ـ عليه السلام ـ استنكر أعمالا قام بها العبد الصالح الذي كان يرافقه ، من خرق السفينة ، وقتل الغلام ، واقامة الجدار ، وقد علم موسى ـ عليه السلام ـ ما آلت اليه تلك «الأعمال المستنكرة في ظاهرها» من تحقيق معنى العدل ، وحفظ المال لأصحاب الجدار ، وافساد الغلام لأبويه ، وكلها أمور مستقبلية تؤول الى غاية من الحكمة والعدل ، وكانت مجهولة ـ بادىء الرأي ـ تفتقر الى دقة الفهم ، وعمق الادراك بالضرورة ، وهو ضرب من تأويل الأفعال ، لا النصوص والأقوال ، كما ترى •

ويشتق من هذا ، ان « التأويل » بجميع صوره التي أوردناها آنفاً ، يتخذ مجاله في الأمور التي يلابسها غموض وابهام ، أو الوقائع المستقبلية المجهولة مما يجعل منه أداة أو منهجاً علمياً ضرورياً لبيان ما يدق الفهم في ادراكه ، أو يصعب الوقوف على حقائقه وغاياته المرادة[٦٢] ، ولا سيما اذا تعلق بالوقائع والأعمال ، دون النصوص والأقوال •

يؤكد هذا أيضاً ، ان القرآن الكريم ـ على سبيل المثال ـ قد اقتصر على استعمال لفظ « التأويل » فيما يتعلق « بالرؤى المنامية » ولم يستعمل في بيانها بخصوصها ، لفظ « التفسير » اطلاقاً . وهو ما نتناول تفصيله فيما يلي :

هـ ـ القرآن الكريم قد اقتصر على استعمال لفظ « التاويل » فيما يتعلق « بالرُؤىَ المنامية » بوجه خاص ، ولم يستعمل بشأنها كلمة « التفسير » اطلاقا ، مما يُنبيء عن اختلاف مفهوم ومجال ووظيفة كلٌ منهما قطعاً .

تجد هذا بيّناً في قوله تعالى : « نبّئنا بتأويلِه »[٦٣] وقوله تعالى : « هذا تأويل رؤياي من قَبْلُ ، قد جعلها ربي حقاً »[٦٤] .

يقول الامام الطبري في بيان ذلك : « أخبِرْنا بما يؤول اليه ما أخبرناك أنا رأيناه في منامنا ، ويرجع اليه » جـ ١٦ ـ ص ١٩٨ .

ومعلوم أن ما رآه الفتَيان في منامهما ، انما كان « وقائع » أو « رُؤىً منامية وشخوصاً » تؤول بدلالتها الى أمور هي وراء ما يتراءى للنائم من مواقف وحوادث وأعمال بالبداهة .

وكذلك تفسير الامام لقوله تعالى : « هذا تأويل رؤياي من قبل ، قد جعلها ربي حقاً » حيث يقول : « قال يوسف لأبيه ، يا أبتِ ، هذا السجود الذي سجدْتَ أنت وأمي وإخوتي ، لي ، « تأويلُ رؤياي من قبل » أي ما آلت اليه رؤياي من قبل ... قد جعلها ربي حقاً ، أي حققها ربي ، لمجيء تأويلها على الصحة » ـ جـ ١٦ ص ٢٧١ . ويعني بذلك . مؤيدة لصحة ما أخبر به القرآن الكريم ، ولا ريب أن الشمس ، والقمر، والكواكب ، أمور مشخصة في رؤى النائم ، لا تعلق لها بالنصوص ، وهذا باب من « التأويل » الذي يتعلق بالحوادث التي يدل تحققها في هذا المقام ، على صدق ما أخبر به القرآن الكريم، مما كان مجهولاً في أول أمرِهِ ، ولكنه سوف يقع مستقبلا لا محالة ، تأييداً لنبيّه !

ز ـ التاويل أخصُ من التفسير مفهوما ،

هذه التفرقة التي نهضت بها استعمالات القرآن الكريم ، بين « التأويل » و « التفسير » ـ كما رأيت ـ سواء منها ما يتعلق بالمتشابه، أم بالوقائع والحوادث

المستقبلية المجهولة التي سوف تقع مستقبلا لا محالة ، مطابقةً لما أخبر به القرآن الكريم ، أم بالأعمال التي يَدِقُّ ادراك ما ترمي اليه من حقائق وغايات مرادة ، أم بالرؤى المنامية المشخصة ، أقول : هذه المواقع التي استعمل فيها لفظ « التأويل » في القرآن الكريم ، هي التي حَدَت بالمتخصصين في علوم القرآن ، والمشتغلين بتحديد مفهوم مفرداته بوجه خاص ، كالسيوطي[٦٥] والزركشي[٦٦]، والراغب الأصبهاني[٦٧] ، فيما بعد ، أن يميزوا تمييزاً دقيقاً بين « التفسير » و « التأويل » ، مفهوماً ، ومجالا ودوراً أو وظيفة، وقد أصَّل الراغب الأصبهاني هذه التفرقة بقوله : « التفسير أعم من التأويل ، وأكثر استعماله في الألفاظ ، وأكثر استعمال التأويل في « المعاني » كتأويل الرؤيا ، ـ أي ما تؤول اليه المَشاهِدُ ـ لا النصوص ـ وأكثره يستعمل في الكتب الالهية ، والتفسير يستعملَ في غيرها ، والتفسير أكثر ما يستعمل في مفردات الألفاظ » ٠ وهذا ينبيء عن اختلاف مفهوم كل منهما قطعاً، واختلافهما بالتالي مجالا ، ودوراً ، من حيث الخصوص والعموم ، أقول : هذا التمييز الذي أصَّلَه الراغب الأصبهاني ـ وهو الخبير بمعاني مفردات القرآن ـ قد جرى على الأغلب كما قال ، ذلك ، لأن القرآن الكريم قد استعمل كلمة « التفسير » بما هو أعم من « التأويل » ولكن على ندرة ، من مثل قوله تعالى : « ولا يأتونَك بِمَثَلٍ إلا جئناك بالحق[٦٨] ، وأحسن تفسيراً » أي بياناً بإطلاق ، سواءٌ كان لمعنى لفظ ، أم جملة، أم نصٌ آية كريمة ، بل جاء « التفسير » في الآية الكريمة التي تلونا ، متعلقاً بالأمثال ، ولا جرم ان الأمثال المضروبة في القرآن ، قد جاء معظمها على أسلوب « التأويل والمجاز » فكان التفسير هنا بما يشمل التأويل ، ولكن على ندرة، كما أشرنا.

على أن ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ ذهب الى أن معنى « التفسير » في الآية الكريمة التي تلونا آنفاً ، هو التفصيل للاجمال، وهما يتطابقان في أصل المعنى ، ولا يختلفان فيه ، وهذا مما ينفي معنى « التأويل » الذي يصرف اللفظ عن معناه الحقيقي الى معنى آخر يراه المجتهد هو المقصود للشارع ، وبدليل قوي ، فكان تفسير ابن عباس « للتفسير » ـ كما ترى ـ يساعد على إرساء الفارق الحاسم بين التفسير والتأويل ، لمكان معنى « التطابق » في التفسير دون المغايرة والاختلاف ٠

غير أن تفسير ابن عباس هـذا ـ في رأينا ـ ليس ثمـة ما يرجحـه ، لتعلـق كلمة «التفسير» في الآية الكريمة بالأمثال المضروبة ، لأن هذه الأمثال ، مجازيـّـة مـُؤ َوّلة" في الغالب ـ كما أسلفنا ـ مما لا يتأتّى معه التطابق بين المعنى اللغوي الظاهر ، والمعنى المـُؤ َوّل المراد !

وتوضيح ذلك : ان التفصيل أكثر سعة وبيانا لجزئيات هذا الأصل المجمل ، ولكن على الرغم من هذه السمة البيانية ، لا تـؤول الى معنى آخـر يخالف ظـاهر الأصل ، كما هو الشأن في التأويل ، فافترقا ٠

خامساً ـ اصطفاء الامام الطبري لكلمة« التاويل » والتزامه بها ، ايثـاراً لهـا على كلمة «التفسير» ـ وهو الخبير بحقائق مدلولات المفـردات في القـرآن الكريم ـ لم يكن عن غفلة منه عن المعنى القرآني الذي جرى استعماله فيه ـ على نحو ما رأيت ـ مما يدل على أن الاجتهاد بالراي من مقومات تفسيره الأساسية ، فلم يكن تفسيره ـ عـلى التحقيق ـ مـُخلِصـا نفسـَه للمـاثـور المـَحـض حتى يكون من مدوّنيه ، على ما ذهب اليه ابن خلدون وَهِماً ، بل كان مزيجاً(٦٩) من التفسير بالمأثور والتفسير بالراي معـاً ٠ فضلا عـن أن موقفـه من « المأثور » هو مـوقف الناقد الممحّص ، أو المرجح بل والرافض احيانا بالحجة والدليل ٠

اختلط التفســير العقلي بالتفســير النقلي عند الامام الطبري ، ترى ذلـك واضحـاً في موقفه من «المعارف المأثورة» تمحيصـاً بالأدلـة ، عـلى مـا سـيأتي تفصيله من واقع تفسيره ، مما ينم على شخصيته العلمية المستقلّة في الفهم والرأي، من جهة ، وفي تصرفـه في « التـأويل » على ما تقتضيه الأوضاع البيانية للنص القرآني من جهة أخرى ، مما يطلق عليه « اتساع كلام العرب »(٧٠) وهو ما عبّر عنه الامام الزركشي ، مصدراً للتفسير، على المفسر انْ يـُحـَكـِّمـَه ُ في أصول منهجه وأطلق عليـه قوله « التفســير بالمقتضى من معنى الكلام ، والمـُقـْتـَضب من قوة الشـرع »(٧١) أي « روح الشـرع »ومقاصده ـ كما بيـّنا ـ وهذا من صلب الاجتهاد بالرأي ، وهو ما حمـل علماءَ علوم القـرآن على أن يـُولـُوا التمييـز الدقيق بين التفسير والتأويل(٧٢) اهتماماًكبيراً ، وعلى وجه ٍ لم نـره حتى عنـد الأصوليين، غاية الأمر ان الاجماع منعقد على أنه « لا يجوز تفسير القرآن بمجرد الرأي والاجتهاد من غير أصل »(٧٣) ٠

أضف الى ذلك ، ان الامام الطبري كان على بَيِّنةٍ من أصول إمامه الشافعي، بل كان الطبري إماماً للشافعية في عصره[٢٤] ، ثم أنشأ له مذهباً مستقلا في الفقه، عرف باسمه ـ على ما أسلفنا ، في المقال الأسبق ـ ولكنه اندثر ، ولم يصلنا ، وقد عرض الامام الشافعي وجوه تصرف النظم القرآني في القول ، على نحو يستلزم التأويل ضرورةً ، بحكم طبيعة وضعه البياني ، مما يطلق عليه الامام الشافعي « فطرة النظم » نتيجةً لاتساع مناحي القول في لغة العرب ، وهو عين التسمية التي أطلقها الامام الطبري على هذا المعنى .

هذا ، ويؤكد الامام الشافعي ـ وهو الأصوليّ الثَّبْت ـ وكذلك الامام الطبري ـ على وجوب إعمال الرأي ، والبصيرة النافذة ، فيما يقتضيه « اتساع لسان العرب » في تصريف وجوه البيان ، بما يستلزم الدقة في التأويل ، وصولاً الى المعنى المراد ، مفاداً عاماً للنص القرآني ، في جُمَلِهِ ، بحيث ينسق بين أجزائه من معاني الألفاظ المفردة ، تنسيقاً يحقق ذلك المفاد العام المُحْكم ، ذهاباً من الامام الشافعي إلى أن المفاد القرآني المراد، أو المضمون العام المقصود لنظمه ، في الآية الكريمة ، ربما لا يدل عليه ظاهر « اللغة » وحدَه ، فلا يكون المراد هو هذا الظاهر اللغوي المتبادر ، والا كان « تأويل » القرآن على غير تأويله ، اذن ، طبيعةُ النظم نفسه ، وأوضاعُه ووجوهُه البيانية ، تُرشد الى وجه الراي فيه ، بالتأويل ، فكان النظم نفسه هو منشأ ظاهرة التأويل ، ولا سيما إذا لاحظنا ، أن صياغة النظم القرآني ، قد جاءت على نحو يحقق وجوه الاعجاز فيه ، بما يحفظ للمعنى ديمومةَ حُكمه ، واستمرارَه ، يُرى ذلك واضحاً فيما يعرضه الامام الشافعي نفسه في هذا الصدد ، حيث يقول في كتابه « الرسالة »[٢٥] ما نصه : « قال الشافعي: فانما خاطب الله بكتابه العربَ بلسانها ، على ما تعرف من معانيها ، وكان مما تعرف من معانيها ، اتساعُ لسانها ، وأنّ فطرته ، أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً ، يُراد به العامُ الظاهر ، ويُستغنى بأوَّلِ هذا منه عن آخره، وعاماً ظاهراً يُراد به العام ، ويدخله الخاص ، فَيُسْتَدَلُّ على هذا ببعض ما خوطب به فيه ، وعاماً ظاهراً ، يراد به الخاص ، وظاهراً يُعرف في سياقه أنه يراد به غيرُ ظاهره ، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام ، أو وسطه ، أو آخره »[٢٦] .

ثم يتابع الى ذلك قوله : وتبتدىء - أي العرب - الشيء من كلامها ، يُبين أول لفظها عن آخره ، وتبتدىء الشيء ، يبين آخر لفظها منه عن أوله » • مما سنتناوله بالتحليل والتفصيل من واقع تفسير الطبري ، تطبيقاً لهذه الوجوه من التأويل •

هذا ، ويضيف الامام الشافعي الى ذلك قوله : « وتكلّم بالشيء ، تُعَرِّفُه بالمعنى ، دون الايضاح باللفظ ، كما تُعَرِّف الاشارة ، ثم يكون هذا عندها من أعلى مراتب كلامها ، لانفراد أهل علمها به ، دون أهل جهالتها » • الرسالة ص ٥٢ •

والواقع ان هذا - من الامام الشافعي - ضبط لمواقع « التأويل » ووجوهه ، ولا سيما في العمومات ، وأغلب الظن ، انه جاء ضبطاً ينهض به الاستقراء ، من القرآن الكريم •

ومفاد هذا ، انه لا يلزم من كون العام في اللغة - مستغرقاً لجميع أفراده التي تصلح له ، دُفعةً واحدة - أن يكون مراداً للشارع على هذا الوجه في كلّ موقع استعمله القرآن الكريم فيه ، ولكن السياق ، وقرائن الأحوال ، وغيرها من المخصّصات - وهي عناصر لفظية وعقلية - ترشد المفسر ، وتوجهه الى المعنى المراد، فلا يجرى اللفظ حينئذ على مقتضى منطقه اللغوي المحض ، ولا نعني بالتأويل ، الا هذا •

على أن الشارع قد يقصد من الخطاب العام ، وجهين من العموم والخصوص في وقت معاً ، مما يشبه أن يكون في ذلك شيء من التناقض ، غير أن إعمال العقل في مورد الطلب المتضمَّن في الخطاب ، يُرى أنه لايجاد أصل الفعل ، بقطع النظر عمَّن يقوم به ، وهو ما يطلق عليه الفروض الكفائية وهذا يتطلب عقلا وسيلتين :

أولاهما : تهيئة الوسائل والأدوات الملائمة ، والضرورية ، والناجعة ، لايجاده ، ولا سيما اذا كان مِرْفقاً عاماً في الدولة ، كاعداد الجيش مثلا ، ليبلغ الكفاءة القتالية على أرفع مستوى بلغه العصر من التقنية ، وهذا مورد العام ، ومتعلَّقه ، ولذا جاءَ الخطاب فيها عاماً موجهاً الى الكافة ، ليقوموا باعداد هذه الوسائل •

والثانية : المتخصصون في العلوم العسكرية ، للقيام بتحقيق ذلك العمل المفروض ، وهو « الجهاد » ·

وعلى هذا ، كان الطلب بالنسبة الى الوسيلة الأولى ، حكماً عاماً ، يتجه الى الأمة كافة ، كما أشرنا ·

وأما بالنسبة الى الثانية ، فالطلب خاص بالجيش المقاتل ، لمكان التخصص في العلوم العسكرية التي لا يتقنها غيره ، ولا تناقض ، وهذا أمر يتطلب اعمالا للرأي في استبطان المراد من النص ، فيما يجمع بين العموم والخصوص ، معنىً وغاية ، مع أن اللفظ ظاهره العموم ·

ودور التأويل هنا ـ كما ترى ـ التصرف في معنى العموم المتبادر من ظاهر اللفظ ، ولكن النظر العقلي ، تصرف في المعنى العام ، على الوجه الذي بيّنّا ، وهذا مَثَلٌ ضربناه للنص الذي يتصرف في وجوه البيان مما للعقل دور في تبين تلك الوجوه ، كما أشار الامام الشافعي في النص الذي أوردناه عنه في رسالته ، من قوله : « وعاماً ظاهراً يراد به العام ، ويدخله الخاص » وهذا ـ بلا ريب ـ يقتضي التأويل ، ويستلزمه ، وقوام التأويل الاجتهاد بالرأي ، كما قدمنا ·

على ان هذا « التأويل » لا يتنافى مع وجوب تدريب القادرين على حمل السلاح ، من الرجال والنساء على السواء ، اذا اقتضى(٢٧) الحال ذلك ، أي حين يصبح فرض الجهاد عينياً ـ لاكفائياً فحسب ـ وذلك في حالة مداهمة العدوّ المغتصب ديار العرب والمسلمين ، واحتلال جزء من أوطانهم فعلاً ، عنوةً وبقوة السلاح ، اذ يتجه الخطاب حينئذ الى القادرين من أفراد الأمة كافة بل ويتعيَّن ذلك ، كسراً لشوكة العدو ، ودحره : «وأخرجوهم من حيث خرجوكم»

هذا ، والامام الطبري لا يُغفل النظر فيما تقتضيه أوضاع هذا البيان القرآني الذي قوامه التصرف العقلي في النص القرآني بما قد يخالف عن ظاهره اللغوي بالدليل القوي الذي يستند اليه ، تحرياً للمعنى المراد على ما سنأتي به من الأمثلة والتطبيقات في مواقع عدة من موسوعته التفسيرية ·

على أنّ السنة قد أرشدت الى أن « التأويل » مَطْلَبٌ لا غُنية عنه في تبيُّنِ المعنى المراد من النص القرآني ، والتنسيق بين النصوص المتعارضة في

ظاهرها ، وتحديد الغاية المتوخاة من كلٍّ منها ، فقد روى عنه ﷺ قوله: إن «القرآن ذَلول ذو وجوه ، فاحملوه على أحسن وجوهه » أي حمل النص تأويلا على وجه من المعاني يحقق المصلحة الأقوى ، والأعدل ، والأنفع للأمة ، تدبيراً لشئونها ، في كل عصر ، وفي ضوء ظروفها الملابسة ، ولا ريب أن المصالح تتبدل ، فينبغي « المواءمة » ـ اجتهاداً بالرأي ـ بين ما تقتضيه مصالح الأمة من الأحكام ، بغية تحقيقها ، من جهة ، وبين مقتضى القواعد العامة والأصول الكلية في القرآن الكريم ، من جهة أخرى ، وهذه المواءَمة من صميم التأويل ، إبان التطبيق ، وهو موضوع هام لا يتسع المقام لبحثه أصولياً ، بما يستند الى قواعد تتصل بسياسة التشريع المستمدة من فلسفته : وهو ما تقتضيه « قوة الشرع » في التفسير ، على النحو الذي أشار اليه الامام الزركشي (٢٨) ـ كما أسلفنا ـ مختصاً بالاجتهاد بالرأي من العلماء ، وهذا مما يؤكده الامام الغزالي أيضاً اذ يقرر : أن « ظاهر التفسير ليس هو منتهى الادراك فيه »(٢٩) .

هذا فضلا عما أرشدت اليه السنة أيضاً في دعائه ﷺ لابن عباس ، على ما أشرنا اليه في المقال الأسبق ـ أن يعلّمه الله « التأويل » استشرافاً من النبوة نفسها الى الاجتهاد بالرأي من أهله في تفسير القرآن الكريم ، في كلّ عصر ، لوحدة السبب والغاية .

سادساً ـ أسباب ورود النص القرآني بما فيه الظاهر والباطن ـ أي المعاني الدقيقة التي يستقل بتعمقها العلماء المتخصصون ـ وعوامل بدوّ الظواهر المتعارضة لهذا النص في نظر ابن رشد .

يرى الامام ابن رشد ، أن سبب ورود النص القرآني بما فيه الظاهر والباطن ، من المعاني الدقيقة ، فضلا عن بدوّ الظواهر المتعارضة لهذا النص، في مواقع كثيرة ، يعود الى أمرين :

أولهما : اختلاف الناس في المدارك والملكات ، فيختص العلماء باستنباط المعاني الدقيقة ، انطلاقاً من أرضية الظاهر المتبادر ، للتحليق في أفقه المنطقي الرحب ، اذ لا سبيل الى ادراك حقائق الباطن ، قبل إحكام الظاهر .

وثانيهما : هو تنبيه الراسخين في العلم ، الى « التأويل » الجامع المنسّق بينها ، وهذا بيِّن ، أنَّ « التأويل » أمر لا مَندُوحَة عنه ، لأن طبيعة النصوص القرآنية تقتضي إعمال الرأي في التأويل، بحيث أضحى الأداة المتعيِّنة ، للتنسيق بين معانيه ، أو لاظهار وتبيُّن هذا التنسيق القائم في نصوصه ، قبل تأويل المجتهد ، اذ الشرع ـ في واقع الأمر ـ لا تناقض فيه ، فكان التعارض فيه ظاهريا ، سرعان ما يستبين اتساق معانيه بالتأويل على أساس من الأدلة والشواهد التي نصبها الشارع نفسه للمجتهد ، تأكيداً لمنطقيتها ، وفي هذا المعنى يقول الامام ابن رشد في كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ما نصه : « والسببُ في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن ـ المعاني الدقيقة ، والمرامي البعيدة التي يستقل بفهمها العلماء ـ هو اختلاف نظر الناس ، وتباين قرائحهم في التصديق ، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه ، هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها »(٨٠) أي انتهاج سبيله العقلي للتنسيق بين معاني النصوص ، ولا سيما عند التطبيق •

جـ ـ من واقع تطبيقات الامام لمعاني التأويل في تفسيره :

أولاً : الأصل العام في منهج الامام الطبري «موافقة التفسير لظاهر التنزيل» ولا يصار الى التأويل الا بدليل معتبر ، لأن التأويل خلاف الأصل ، وهذا أمر مجمع عليه :

يقرر الامام الطبري هذا الأصل في مواطن عدة من موسوعته التفسيرية، وهو أصل مجمع عليه ، ذلك ، لأن منطق اللغة هو الأصل ، وهو الذي يجب تحكيمه أولا في تفسير القرآن الكريم الذي نزل بلسان عربي مبين ، وعلى أساليب العربية ، وخصائصها في البيان ، وليكون التفسير مطابقاً للمفسَّر ، دون زيادة ، أو نقص ، أو صرفٍ للمعنى الحقيقي للفظ الى غيره ، ما لم يرد من القرآن نفسه ، أو من السنة الصحيحة الثابتة ، أو مأثور السلف ، أو من الاجماع ، أو من ضرورة العقل ـ على حد تعبير الامام الغزالي(٨١) ـ ما يحدّ من عموم النص ، أو يقيد مُطْلَقَهُ ، أو يحمله على أحد احتمالاته ترجيحاً على غيره ، أو يفسر بعض ألفاظه على غير وضعه اللغوي الأصلي ، بصرفها عنه مجازاً ، وهذا هو « التأويل » الذي يعني صرف النص عن ظاهر معناه المتبادر منه

لغة ، الى معنى آخر مغاير ، يراه المفسر المجتهد هو « المراد » في غالب ظنه ، بدليل قوي يرجحه ، كما بيّنا .

هذا ، ولا ريب ، أن تفسير القرآن بالقرآن ، أو تأويله به ، من أعلى مراتب التفسير والتأويل قوةً ، لأن الشارع الحكيم ، هو الذي يحدد مراده من معاني آي الكتاب الذي أنزله ، وكذلك السنة الصحيحة الثابتة ، لأنها الموكول اليها أصالةً مَهمة هذا «البيان» : تفصيلا لمجمل ، أو تخصيصاً لعام ، أو تقييداً لمطلق ، أو صرفاً للفظ عن معناه الحقيقي الى المجازي ، أو تقديراً لمحذوف مفهوم من النص عقلا ، أو مما تقتضيه صحة معناه شرعاً ، على ما هو مبسوط في علم الأصول ، وكل ذلك من ضروب « البيان » الموكول أمر الاضطلاع به ، الى الرسول ﷺ بمقتضى قوله تعالى : «وأنزلنا اليك الذكر ، لِتُبَيِّنَ للناس ما نُزِّلَ إليهم »[٨٢] ولعموم قوله تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا » ولأنه ﷺ لاينطق عن الهوى ، « إنْ هو إلاَّ وحيٌ يوحى » إذِ « السنة » وحيٌ معنىً ، فآل أمر تفسير أو تأويل القرآن بالسنة الثابتة ، بالقدر الذي تناوله الرسول ﷺ بالبيان، آل الأمر فيه الى كونه تفسيراً للوحي بالوحي ، كما أسلفنا ، وما عدا ذلك فموكول أمر تفسيره ، واستنباط معانيه الى أولي العلم والاجتهاد ، لِقولهِ تعالى : « ولو ردُّوه الى الرسول ، وأولي الأمر منهم ، لِعلِمَه الذين يستنبطونه منهم »[٨٣] .

هذا ، وقد أشرنا من قبل ، إلى ما قرره الامام الزركشي في هذا المعنى ، فيما نصه : « أحسن طريق ، أن يُفَسَّر القرآن بالقرآن ، فما أُجْمِل في مكان ، فقد فُصِّل في موضع آخر ، وما اختُصِرَ في مكان ، فانه بُسِط في آخر ، فانْ أعياك ذلك ، فعليك بالسنة ، فانها شارحة للقرآن ، وموضِّحة له ــ ولهذا ، قال ﷺ « ألا إني أوتيت القرآن ، ومثْلَه معه » ، يعني السنة ، فان لم يوجد في السنة ، يرجع إلى أقوال الصحابة ، فانهم أدرى بذلك ، لما شاهدوه من القرائن ... فان لم يوجد ذلك ، يُرجع الى النظر والاستنباط » ج ٢ ص ١٧٦ .

هذا ، ويصلح مُفسِّراً ، أو بعبارة أدقّ « مُؤَوِّلاً » لعام القرآن ، تخصيصاً ، أو لِمُطْلَقِهِ تقييداً ، أودليلاً صارفاً لحقيقة معنى اللفظ وضعاً

إلى المجاز « الاجماع » لأنه حجة قاطعة ، بما يستنداليه من أدلة مشتقة من التشريع نفسه ، فكان مردُّ هذا التأويل الى تفسير التشريع القاطع ، أو تأويله به ٠

تجد هذا « الأصل » مُعبَّراً عنه في موسوعة الامام الطبري ، أصلا للتأويل في منهج تفسيره ، في مواطن عدة ، من مثل قوله ــ وهو بصدد تفسير الآية الكريمة ــ : « وكم من قرية أهلكناها ، فجاءَها بأسنا بياتاً أو هم قائلون »[٨٤] ، يقول الطبري : وكان بعض أهل العربية ، يزعم أنّ في الكلام محذوفاً ، ولولا ذلك[٨٦] ، لم يكن الكلام صحيحا ، وأن معنى ذلك : « وكم من قرية أهلكناها ــ بزيادة ــ « فكان مجيء بأسنا إياها قبل إهلاكنا » ويتابع الطبري نقده لهذا التأويل بقوله : « وهذا قول لا دلالة على صحته من ظاهر التنزيل ، ولا من خبر يجب التسليم له ، واذا خلاَ القول من دلالةٍ على صحته من بعض الوجوه التي يجب التسليم لها ، كان بيِّناً فسادُه »ج. ١٢ ص ٣٠١ ــ فقرة/٣ ــ وهذا التأويل الذي انتقده الطبري هو للامام الفراء ، في كتابه « معاني القرآن » ــ ج ١ ــ ص ٣٧١ ٠

هذا أصل عتيد في المنهج العلمي يعتمده الامام الطبري في تفسير القرآن الكريم تفسيراً دقيقاً أميناً ، يُحَدِّدُ مساره ، ويضبط مسالكه ، وينأى بالمفسر الحق عن الشطط ، أو الاعتماد على الرأي المحض ٠

وبيِّن" من خلال قول الامام الطبري هذا ، ان الأصل العام في التفسير ، هو اعتماد ظاهر التنزيل المتلوّ ، ومفادهِ اللغوي المتبادر ، إذْ هو الأصل ، ولا يُصار الى معنى مغاير لهذا الظاهر ــ زيادةً أو نقصاً ــ الا بما يقوم من الأدلة القوية التي تنهض بصحة هذا التغيير أو الصرف عن الظاهر الذي يحقق المعنى المراد ، والا كان التفسير بيِّن الفساد ــ على حد تعبيره ــ ولا يعني الامام بتغيير مفاد الظاهر من التنزيل ، اضافةً أو صرفاً، أو حذفاً، إلا «التأويل» فثبت ما قلنا ، من أن التأويل » خلاف الأصل ، وانه لا يصار اليه الا بدليل ، عصمةً للرأي الاجتهادي من الفساد ، أو الوقوع في محنة التقوُّل ٠

على أن « الفراء » ــ وهو من أئمة العربية ــ لم يخالف عن أساليب اللغة في البيان حين أتى بتلك « الزيادة » التي يدل عليها نص الآية الكريمة عقلا ، ورأى أنه لا بد من تقديرها ، ذلك ، لأن ظاهر التنزيل المتلوّ فيها ، يرتب قيام المسبَّب قبل وجود سببه ، بالفاء الداخلة على «جاء» في قوله تعالى:«فجاءَها بأسنا»

وهذا مُحال عقلاً ووقوعاً ، فاضطر الى تقدير ما تقتضيه استقامة معنى النص، وهو ما يطلق عليه الأصوليون : « دلالة الاقتضاء » وهي دلالة عقلية لزومية ضرورية يجب تقديرها ابتداءً ، لتوقف صحة المعنى العام للآية الكريمة عليها ، عقلا ووقوعاً، ولأن كلَّ مايُفهم عقلا، جائزٌ حذفُه(٨٧) لغةً ، فكان « التأويل » في بعض صوره ـ كما ترى ـ تقتضيه فطرة النظم القرآني ، على حد تعبير الامام الشافعي، كما أسلفنا .

وتوضيح ذلك ، ان صريح الآية الكريمة التي تلونا ، يفيد أن «الاهلاك» قد وقع ، وأعقبه « مجيء البأس »للقرية ، وأهلُها هالكون ، على ما يفيده معنى « الفاء » في أصل وضعها اللغوي ،وهذا الظاهر يقضي بخلاف الوضع في مواقع الوجود ، وسَنَن قانون السببية الذي هو من وضع الله تعالى تكويناً ، مما يناقض معقولية النص ، اذ لا أثر لمجيء البأس على هالك ، بداهة ، وانما يكون للبأس ، أثر ، اذا جاء على حيٍّ فأهلكه، أو على بُنيان فدمَّره .

هذا ، والذي أوقع في هذا « الاشكال في الأسلوب » عند « الفراء » دخول « الفاء » على « جاء » ـ كما أشرنا ـ في قوله تعالى: «فجاءَها بأسنا » لأن «الفاء» تفيد الترتيب والتعقيب كليهما ـ كما هو معلوم ـ فيجب اعمالها في معناها اللغوي الأصلي هذا ، تحكيماً للمنطق اللغوي الظاهر ، اذ هو الأصل ، كما أسلفنا ، ولما كان هذا « التعقيب » مما يُخلُّ بمنطق العقل ، وسَنَن الوقوع المطرد ، اقتضى نص الآية الكريمة نفسه هذه « الزيادة » التي أتى بها الفراء ، وهي زيادة مقدرة عقلا ، كما يقول الأصوليون واللغويون ، يفهمها الدارس أو المفسر ، وحذف ما يُفهم عقلا جائز ـ كما ذكرنا ـ ولا يعني الأصوليون بدلالة « الاقتضاء » الا هذا ، وهي ضرب من التأويل ـ كما ترى ـ لمكان الزيادة على النص .

غير أن الامام الطبري ، إذْ يقرُّ هذا المنطق ، وهذه الدلالة اللزومية الاقتضائية العقلية الضرورية ، ولا يسعه المخالفة عن مقتضاها ـ وهو ضرب من تأويل النص بالزيادة عليه كما قلنا ـ يرى أنَّ لا ضرورة للتأويل هنا بالزيادة، لأنه خلاف الأصل ، وان ظاهر التنزيل المتلوَّ ، يفيد هذا المعنى تماماً ، دون اللجوء الى دلالة الاقتضاء ، واذا استقام المعنى دون تأويل بالزيادة ، كان ذلك

خيراً منها ، لأن دلالة القرآن الكريم على معانيه ـ في الأصل ـ ذاتية · ومفاد رأي الامام الطبري في تفسير الآية الكريمة أنَّ : «البأس» نفسه هو «الهلاك بعينه» فكان قوله تعالى : « فجاءَها بأسُنا » مدلولاً عليه بالاهلاك نفسه ، إذ الاهلاك يدلُّ على مجيء البأس ، ومجيءُ البأس يدل على الاهلاك ، دون افتقار الى إضافة شيء ما ، وحينئذ يستوي تقديم الهلاك على البأس ، أو تقديم البأس على الهلاك ، لأن ذلك من باب تقديم الشيء على نفسه ، اذْ كُلٌّ منهما ذو دلالة بيِّنةٍ على الآخر ، بالتلازم العقلي المتبادل ، وهو ما قرره الامام الطبري حيث يقول ما نصه : « الاهلاك هو البأس بعينه ، فيكون في ذكر الاهلاك ، الدلالةُ على مجيء البأس ، وفي ذكر مجيء البأس ، الدلالةُ على ذكر الاهلاك » جـ ٢ ص ٣٠١/ فقرة ١ ·

ومعنى هذا ، انه اذا كان كلٌّ منهما عينَ الآخر لزوماً ، أو ما صدقاً ، وان اختلفا مفهوماً ، فلا وجه للقول بالتناقض حينئذ ، أو بمصادمة سنة وقوع المسبَّب بعد وجود سببه !

ولا ريب أن ملحظ الامام الطبري في هذا التأويل، عن طريق الدلالة الالتزامية الذاتية ، أو الارتباط اللزومي العقلي ، بينَ السبب والمسبب المصرح بهما في الآية الكريمة ، أسَدُّ منطقاً ، وأجرى بلاغةً من تأويل الفراء القائل بالافتقار الى الزيادة ، لأن التأويل ضرورة ،وحيث تنتفي الضرورة ، فالأصل عدم التأويل ، والا كان تزيُّداً وتقوُّلاً ·

وبيان ذلك ، ان الامام الطبري يُجري « التأويل » في نص الآية الكريمة دون اضافة ، وعلى نحو آخر ، وذلك بِجعل الاهلاك هو عينَ مجيء البأس ما صدقاً ـ كما رأيت ـ للتلازم الدلالي بينهما ، وهذا من باب تسمية الشيء بسببه ، وهو جار على أسلوب اللغة في البيان ، على ما أشار إليه ابن رشد ، شرطاً أساسياً في صحة التأويل ، بقوله : ومعنى « التأويل » هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية، من غير أن يُخِلَّ ذلك، بعادة لسان العرب في « التجوز » من تسمية الشيء بشبيهه ، أو بسببه ··· »[٨٩] ·

ويؤكد الامام الطبري هذا الأصل المتيد في منهج تفسيره الذي ذكرنا ، من وجوب « موافقة الظاهر » في موطن آخر من موسوعته ، بصريح قوله : « فالذي

هو أولى بتأويل الآية ، ما دل عليه الظاهر ، دون ما احتمله الباطن الذي لا دلالة على أنه المعنيُّ بها » جـ ٣ ــ ص ٢٩٩ ·

على أن مقتضى هذا الأصـــل ، لا يعني المنع من التفسير بالرأي ، بل هو ضابط له ، ومميار لصحته ، اذ لا بـد في الاجتهاد بالرأي ، من دليلٍ قوي ، والا كان تفسيراً بالرأي المحض ، وهو مباين للتفسير الصحيح أو المطابق ، أو المتحرّي لمراد الشارع منه ، وما يستشرفُه النص من غاية ، حتى اذا نهض بالرأي دليـــل معتبر ، كان مطلوباً التفسير به ، استبطاناً لباطنه ، ومعنى معناه ، وهو ما أشار اليه الامام الغزالي بقوله : « المنقول من ظاهر التفسير ، ليس هو منتهى الادراك فيه »[٩٠] لقوله تعالى : « لعلمه الذين يستنبطونه منهم »[٩١] في مقام المـدحِ والثنـــاء ·

ثانيا : الامام الطبري يستنكر المنـــازع البعيدة في التاويل ولو كانت من محتملات النص ·

هذا ، والامام الطبري يستنكر المنازع البعيدة في « التأويل » ولو كانت مـــن محتملات النص ، تجد هذا مصرحاً بـه في مثـــل قوله : « والذي قاله «السُّدّي» في ذلك ــ أي من المعـــاني التي يحتملهـــا قوله تعالى : « كذلك يُريهم الله أعمالَهم حَسَراتٍ عليهم »[٩٢] ــ وإنْ كان مذهباً تحتمله الآية ، فانه « منزع بعيد » ولا أثر تقوم به حجة فيسلم لها ، ولا دلالة في ظاهر الآية انه « المراد » فـــاذا كان الأمر كذلك ، لم يُحـَـــلْ ــ من الاحالة وهو التأويل أو الارجاع ــ ظاهر التنزيل الى باطن التأويل » جـ ٣ ص ٢٩٩ ·

هذا ، والمقصود بالظاهر « هو ما تعرفه العرب من كلامهـــا ، والباطـــن ، ما يأتي بالاستنباط من الظاهر ، واعمال الرأي فيـــه ، عـــلى طريـــق العـــرب في بيانها[٩٣] أيضاً » ويؤكد الامام الطبري التزامه بهذا الأصل في مواطن أخـــرى ، ومنها قوله : « وغير جائز تَرْكُ الظاهر المفهوم من الكلام ، الى باطن لا دلة على صحته » جـ ٢ ــ ص ١٥ ·

وعلى هذا ، فلا بد للتأويل من أمر يوجبه ، ودليل يسوّغه ·

على أن هذا الأصل يوجب ـ على سبيل المثال ـ اجراءَ المُطلق على إطلاقه في التفسير بوجه خاص ، دون تأويله بالتقييد ، بغير دليل قوي يسوّغه ، والا كان التصرف في معاني القرآن الكريم بالهوى ، أو الرأي المحض ، وهذه قاعدة عامة مُحْكَمَة" ، تعتبر تطبيقاً لذلك الأصل العام الذي بيّنا ، وفي هذا المعنى يقول الامام الطبري ما نصه : إنّ بني اسرائيل ، لو كانوا أخذوا أدنى بقرة ، فذبحوها ، أجزأت عنهم ، ولكنهم شدّدوا ، فشدّد الله عليهم ـ من أوضح الدلالة على أن القوم كانوا يَرَوْن أنّ حكم الله فيما أمر ونهى ، في كتابه ، وعلى لسان رسوله ـ على العموم الظاهر دون الخصوص الباطن ، الا أن يَخُصّ بعضَ ما عَمَّه ظاهرُ التنزيل : كتاب" من الله ، أو رسولُ الله ، وأن التنزيل أو الرسول ، ان خَصَّ بعضَ ما عَمَّهُ ظاهر التنزيل بحكمٍ خلاف ما دل عليه الظاهر ـ وهذا هو التأويل ـ فالمخصوص من ذلك خارج"من حكم الآية التي عَمَّت ذلك الجنس خاصة ، وسائرُ حُكمِ الآية على العموم ٠١٣٠هـ جـ ٢ ص ٢٠٧ ٠

على أنا أشرنا ، الى أن هذا الأصل العام في التفسير أمر مجمع عليه من قِبَل السلف ، فضلاً عن الخلف ، ويقرر ذلك الامام الطبري بصريح قوله : ففي إجماع جميعهم على ما روينا عنهم من ذلك ٠٠ ـ دليل واضح على صحة قولنا في العموم والخصوص ، وأنّ أحكام الله جل ثناؤه في آي كتابه ـ فيما أمر ونهى ـ على العموم ، ما لم يَخُصّ ذلك ما يجب التسليم له » جـ ٢ ص ٢٠٨ ٠

ثالثا : ما يتخذ العرب من أمثال تجري على لسانهم ، يعتبر أصلا في التاويل إذا وردت في آي القرآن الكريم ، وهوما اعتمَدهُ الامام الطبري في تاويله الآي على خلاف ظاهرها ٠

قدمنا آنفاً ، أن مُعظم « الأمثال »التي تجري على اللسان العربي ، على المجاز ، أي مُؤَوّل" ظاهرُها اللغوي ، ولا يُقصد منها حرفيةُ معناها الظاهر ، والوقوف عند ظاهر لغويته ، فيجب تأويلها بما يُقصد بها من المعاني ، وفي هذا المعنى يقول الامام الطبري في تأويل قوله تعالى : « ولن يَتَمَنّوه أبدا بما قدمت أيديهم »[٩٤] ما نصه : « وانما قيل ذلك باضافته الى « اليد » لأن عُظْم جنايات الناس بأيديهم ، فجرى الكلام باستمال إضافة الجنايات التي يجنيها

الناس ، الى « أيديهم » حتى أضيف كلُّ ما عوقب عليه الانسان مما جناه بسائر أعضاء جسده ، الى أنها عقوبة على ما جنته يداه » جـ ٢ ص ٣٦٨ ·

هذا ، وتأويل الآية الكريمة على ما قصد من معانيها الجمَّة ، وفي ضوء سياقها ، مع ملاحظة من تتعلق بهم أحكامُها من اليهود ، أقولُ تأويلها على نحو ما يقول الامام الطبري : « فأضاف ـ جلّ ثناؤه ـ ما أنطوت عليه قلوبهم ، وأضمرته أنفسهم ، ونطقت به ألسنتهم ـ من حسد محمد ﷺ ـ والبغي عليه ، وتكذيبه ، وجحود رسالته : الى أيديهم ، وأنه مما قدمته أيديهم ، لعلم العرب معنى ذلك في منطقها وكلامها » جـ ٢ ص ٣٦٨ ·

هذا ومن الأمثال التي يجب تأويلها على معانيها المقصودة منها أيضاً ، دون الوقوف عند ظاهر لغويتها ، ما ورد في معنى :

آ ـ الاستسلام للأمر ، أو تسليم الأمّة أزِمّة أمورها لعدوها ، تهاوناً ، أو يأساً وقنوطاً ، مما يُعبَّر عنه في القرآن الكريم ، بالالقاء باليد في التهلكة، جرياً على منطق العرب في بيانها ،وهو ضرب من التأويل لظاهر الأمثال التي تجري على اللسان العربي ، بمضمون جمّ المدارك، عميق الدلالات المقصودة.

هذا ما يقرره الامام الطبري بأجلى بيان ، في تأويل قوله تعالى : « وأنفقوا في سبيل الله ، ولا تُلقوا بأيديكم الى التَّهْلُكةِ »(٩٥) ، حيث يقولُ ـ بعد أن سرد المأثور من أقوال السلف في معناها ـ ما نصه : « والصواب من القول في ذلك عندي أنْ يقال : إنَّ الله جَلَّ ثناؤُه ، أمر بالانفاق في سبيله بقوله : « وأنفقوا في سبيل الله » وسبيلُه طَريقُه الذي شرعه لعباده ، وأوضحه لهم، ومعنى ذلك : وأنفقوا في إعزاز ديني الذي شرعتُه لكم ، بجهاد عدوّكم ، الناصبين لكم الحرب ··· ونهاهم أن يُلقوا بأيديهم الى التهلكة ، فقال : « ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة » · جـ ٣ ص ٥٩٢ ·

هذا ، ويؤوّل الامام الطبري ، ظاهر قوله تعالى : « ولا تُلقوا بأيديكم الى التهلكة » الى المقصود من معانيها الجمّة حيث يقول ما نصه :

« وذلك مَثَلٌ ، والعرب تقول للمستسلم للأمر : « أعطي فلان بيديه » وكذلك يقال للممكّن من نفسه مما أريد به : « أعطى بيديه » ·

« فمعنى قوله : ولا تُلقوا بأيديكم الى التهلكة » ولا تستسلموا للهلكة ، فتُعطوها أزِمَّتَكُم فتهلكوا » جـ ٢ ـ ص ٣٦٨ ٠

ويفصّل الامام الطبري ما ينطوي عليه هذا « المَثَل » من المعاني المقصودة للشارع ، ولا يجيز تخصيص أو استثناء شيءٍ منها ، حيث يقول : « والتارك النفقة في سبيل الله ، عند وجوب ذلك عليه ، مستسلمٌ للهلكة ، بتركه أداءَ ما فرض الله عليه في ماله ٠٠٠ وكذلك الآيس من رحمة الله ٠٠ مُلْقٍ بيديه الى التهلكة ٠٠ وكذلك التارك جهادَ العدو في حال وجوب ذلك عليه ، في حال حاجة المسلمين اليه ، مُضَيِّعٌ فرضاً ، مُلقٍ بيده الى التهلكة » ٠ جـ ٢ ـ ص ٣٦٨ ٠

هذا ، واذا كانت « حاجة المسلمين كافة » تفتقر الى الجهاد ، أو يتوقف سَدادها على الجهاد ، فذلك مُؤْذِن بتعلق مصيرهم به لا محالة ، وترك الجهاد ـ في هذا المعنى ـ استسلام حتماً ، لأنه إلقاءٌ باليد الى التهلكة ٠

على أن هذا التعليل من قِبَلِ الامام الطبري يفيد التعميم ، فكل ما يتوقف عليه « مصيرُ الأمة » ووجودُها ، يجب القيام به شرعاً بصريح النص المُفْرَغِ فيه هذا المثل بكافة معانيه ، لأن التقاعس عن أداء هذا الفرض الذي هو من أجلِّ فرائض الدين ، أو التهاون في أمره ، مشمول بمعنى الالقاء باليد في التهلكة الذي يعني ـ فيما يعني ـ الاستسلام للعدو ، وتمكينَه من مقاليد أمورهم ، ووضعَ أزِمَّتِهِم في يده ، وهو محرم بالنص القاطع ، لأنه مفضٍ لا محالة الى سوء المصير ، دنيا وأخرى ، فكان التعميم مستفاداً من تعليل شيخ المفسرين الامام الطبري ، وقد صرح بهذا التعميم لكل ما يتوقف عليه مصير الأمة ووجودها ، وانه لا يجوز باطلاق التهاونُ في أمره ، أو تركُ القيام به ، فرضاً من آكد فرائض الدين ، بقوله فيما نصه : « فاذا كانت هذه المعاني كلها ـ يحتملها قوله : « ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة » ولم يكن الله عز وجل خَصَّصَ منها شيئاً دون شيء ، فالصواب من القول في ذلك أن يقال : ان الله نهى عن الالقاء بأيدينا لما فيه هلاكنا »(٩٦) أي في كافة شئون حياتنا دون استثناء ـ جـ ٣ ص ٥٩٢ وما يليها ٠

وهذا معنى عام ـ كما ترى ـ لقوله : «لما فيه هلاكنا» مما يشمل كافة «شئون الأمة» سياسياً، واقتصادياً ، واجتماعياً، ودينياً ، ولا سيما اذا تعلقت به « حاجة المسلمين العامة » أي « المصلحة العامة » على ما صَرَّح به الامام الطبري •

هذا وثمة قاعدة مُحْكَمة قد اشتقت من هذا الأصل وغيره من الأصول ، ضبطاً لشؤون الأمة ، وحرصاً على وجودها ومصيرها ، مؤداها : أن « ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب » وهو معنى عام ينتظم كافة الفروض والواجبات التي تتوقف عليها مصلحة الأمة ومصيرها •

وهو ما أشار اليه الامام الطبري في موضع آخر أيضاً ، بقوله : « فغير جائز لأحد منا الدخول في شيء يكرهه الله لنا ، مما نستوجب بدخولنا فيه عذابه » جـ ٣ ص ٥٩٢ ـ ٥٩٤ ـ وذلكم هو ما نص عليه الكتاب العزيز بخصوص الجهاد ، بقوله سبحانه : « إلاّ تَنْفِروا يعذّبْكم عذاباً أليماً »[٩٦] •

وأما أن « اليأس » والقنوط محرم بصريح النص ، في مثل قوله تعالى : «ولا تَيْأسوا من رَوْح الله ، انه لا ييأس من رَوْح الله ، الا القوم الكافرون »[٩٧] وانه من باب الالقاء باليد في التَّهْلُكة ، فلأن اليأس قرينُ الكفر بصريح النص السابق ، ولأنه يستلزم الاستسلام ، والالقاء باليد في التهلكة حتماً ، وهو ما تناوله الامام الطبري بالتفصيل في تفسيره للالقاء باليد الى التهلكة في الآية الكريمة التي تلونا : جـ٣ ص ٥٩٣ ، ولأن كل ما يؤدي الى المحرم ، فهو محرم بالضرورة ، وفي مقدمة ذلك تَرْك فريضة الجهاد اذا توقف سداد حاجة المسلمين اليه •

رابعاً : لا يجوز « التاويل » بتخصيص العام ، بخصوص السبب ، ولا تقييد المطلق به كذلك « وهذا متفرع عن الأصل العام في المنهج العلمي في التفسير الذي اعتمده الطبري ، من وجوب تحكيم المنطق اللغوي ، ثم استقر قاعدة للتفسير عند الأصوليين فيما بعد ، مؤداها : أن « خصوص السبب لا يقضي على عموم اللفظ » •

ترى إعمال وتطبيق هذه القاعدة ، وما تفرعت عنه من الأصل العام ، والالتزام بهما ـ ترى ذلك جلياً في مواطن عدة من تفسير الامام الطبري ، ضَبْطاً وإحكاماً لمنهج « التأويل » كيلا ينحرف عن مساره الأصولي ، ومنهجه العلمي ،

وتحديداً لمجاله ، ليؤدي وظيفته في غاية من الدقة ، دون حَيْف على المعنى المراد، ولا إجحاف بحقيقة اللفظ . وترى الامام الطبري ، يتناول تفسير الآي على أساس من هذين الأصلين ــ الأصل العام وما تفرع منه ــ تَنَاوُلَ المُدِلِّ العريق الخبير بتصاريف القول ، ووجوه البيان ، وأساليب الأداء ، وحقائق التنزيل ، حيث يقول ــ على سبيل المثال ــ في تفسير قوله تعالى : « ومن يعملْ سوءاً ، أو يظلمْ نفسَه ، ثم يستغفرِ اللهَ ، يجدِ الله غفوراً رحيماً »(٩٨) .

قال أبو جعفر ــ يعني الطبري ــ : « والصواب من القول عندنا ، أنه عَنى بها كلَّ من عمل سوءاً ، أو ظلم نفسه ، وان كانت نزلت في أمر الخائنين والمجادلين عنهم الذين ذكر الله أمرهم في الآيات قبلها » جـ ٩ ــ ص ١٩٤ .

ومعلوم أن سبب النزول هذا ، هو خُصوص السبب . وتوضيح ذلك : أنَّ سبب نزول هذه الآية الكريمة «خاصٌ» قد أشارت اليه الآيات السابقة ، من أمر المجادلين عن الخائنين ، ليُبَرِّؤوا ساحتهم ، محاباةً منهم لأولئك ، وتزويراً للحقائق ، وهو أمرٌ يضلِّل سبيلَ القضاء ، للحكم بالعدل ، غير أن هذا «السبب الخاص» لا يجعل «حكم» الآية الكريمة خاصّاً بأمثال هؤلاء ، ومن ثَمَّ فلا أثر له على تكييف حكم النص ، وشمول معناه. بل يشمل بعمومه اللغوي، كلَّ مَنْ عَمِلَ سوءاً ، إعمالا للفظ العام الوارد في صدر الآية : « مَنْ » لأنها من ألفاظ العموم ، فالمشرع إذْ صاغ النص على هذا النحو من العموم ، فانما أراد أنْ يُرسي قاعدة عامة ، مُغْفلاً النظر إلى خُصوص السبب ، لأن هذا العموم أضحى مناطاً لتحقيق العدل المطلق ، والتخصيص مُخِلٌّ به ، أو مُجزِّىءٌ لمعنى العدل ، وهذا باطل ، لأن العدل ــ في الاسلام ــ ، مطلق وفي تجزئتهِ منافاة لمراد الشارع ، وجنوح الى الظلم ، ومن ثمَّ فلا يجوز تأويله ، لما بيَّنا من أن التأويل في هذا المقام ، إخلال بمقتضى العدل المطلق الشامل ، هذا فيما يتعلق باللفظ العام ، كما رأيت .

وكذلك الشأن في « اللفظ المطلق » حيث يجب إجراؤُه على إطلاقه ــ كما أسلفنا ــ ولا يجوز تقييده أو تأويله بغير دليل قويّ ، لما في ذلك من إخلال بمنطق اللغة التي هي أداة البيان الأولى ، فضلاً عن عدالة حكم النص ، الذي تعلَّق بذلك الاطلاق .

هذا ، واللفظ المطلق هنا ، هو كلمة « سُوءاً » في قوله تعالى الذي تلوْنا : « ومن يعملْ سوءاً » حيث يرى الامام أن إطلاق هذه الكلمة في النص القرآني السابق ـ اذ جاءت نكرة ـ يفيد ، أن أثر الاستغفار لما كان من السوء صغيراً أو كبيراً ، عملاً بهذا الاطلاق ، وتنفيذالارادة الشارع ، والتأويل يضادها •

غير أن الامام الطبري ـ برهافة حِسّه اللغوي ـ لم يغفل ما ينطوي عليه منطوق الآية الكريمة ـ على الرغم من إطلاقِه ـ من شرط يَرِدُ قيداً على حكمها ، فيحدد هذا الشرطُ مجالَ تطبيق ذلك الحكم ، والعبرة بما يُستنبط من النص من أحكام ، وقيود ، تحدد مجال تطبيقه ، ذلكم هو كلمة « الاستغفار » في قوله تعالى : « ثم يستغفرِ الله » لأنها تنطوي على معنى الانابة والتوبة ، وهو شرط تتقيد به ، إذْ لا معنى للاستغفار مع الاصرار على الذنب والاثم ، فكان شرطاً جوهرياً يقيِّد من هذا الاطلاق ، حيث يقول الطبري ما نصه : « قال أبو جعفر : يعني بذلك جلَّ ثناؤُه : ومن يعملْ ذنباً ، وهو « السوء » أو يظلم نفسه •• « ثم يستغفر الله » يقول : ثم يتوب الى الله بانابته مما عمل من السوء، وظلْمِ نفسه •• يجد الله غفوراً رحيماً » وهذا معنى ملحوظ في تقييد حكم النص ، مُشتَقٌ من لوازمه العقلية، إذْ لا يتم معنى الاستغفار حقّاً الا بالتوبة ، مع أن الاستغفار لغة هو طلب المغفرة ، أو التماسها منه تعالى، وليست الانابة من مشمولات حقيقته اللغوية ، بل من لوازم معناه عقلاً أو شرعاً ، فكان هذا ضرْباً من التأويل بمقتضى الشرع ، وضرورة العقل معاً •

وبيان ذلك أن « التوبة النصوح » معنى واردٌ في كثير من المواطن في القرآن الكريم تفوق الحصر ، وهو معنى يرد شرطاً في المغفرة ، ومحو الذنوب والآثام، والشرط تقييد للمطلق ، والتقييد تأويل ، والقرآن يفسر بعضه بعضاً ، ولا تخالف فيه ولا تناقض •

تجد نظير هذا أيضاً ، فيما ورد من إطلاق كلمة « الدم » ـ على سبيل المثال ـ بصدد تحريمه ، في مواقع عدة من القرآن الكريم ، من مثل قوله تعالى : « إنما حَرّم عليكم الميتة ، والدم » سورة البقرة ١٧٣ ، وفي قوله تعالى : « حُرّمتْ عليكمُ المَيْتَةُ والدّمُ •• » سورة المائدة ٣/ ـ وقوله تعالى : « انما حَرّم عليكم الميتةَ والدّم •• » سورة النحل/ ١١٥ هكذا باطلاق ، ولكن جاءت آية

أخرى في سورة الأنعام/١٤٥ ـ فقيدت هذا الاطلاق في جميع مواقعه ، من قوله تعالى : « الا أن يكون مَيْتةً ، أو دماً مسفوحاً » فقيدت من إطلاق لفظ «الدَّم» حيث قَصَرَتْهُ على ما كان منه مُهرَاقاً أو سائلاً فقط ، دون ما بقي في اللحم والعروق ، من الذبائح ، فذلك معفوٌّ عنه ، فحددت بالتالي مجال تطبيق حكمه، وقد أعْمَل هذا « التأويل » ـ تنسيقاً بين النصوص المطلقة والمقيدة ـ الصحابةُ ومن بعدهم ـ رضي الله عنهم ـ فكان إجماعاً ، ومن هؤلاء عكرمة ـ تلميذ ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ حيث روى عنه الطبري قوله : « لولا هذه الآية ـ آية الأنعام ـ لَتَتَبَّعَ المسلمون الدم الذي في العروق » أي من لحوم الذبائح ، وعليه ، فما خالط هذه اللحوم من الدم ، فلا بأس بأكله ـ راجع تفسير الطبري ـ ج ١٢ ـ ص ١٩٢ ـ فتَعَيَّن أن يكون المقصود بالتحريم ، هو الدم السائل من الذبيحة ، تنسيقاً بين ظواهر النصوص ، وذلك التقييد واجب ، لوحدة السبب والموضوع ، والحكم ، وهو المعنى المراد للشارع قطعاً ٠

هذا ، ويطلق الأصوليون على هذا النوع من « التأويل » الذي يضطلع بمهمة التنسيق بين ظواهر النصوص ، اصطلاح : « حَمْلُ المطلق على المقيد » أي تأويل المطلق وتفسيره بما ورد في شأنه أو موضوعه من التقييد المؤيَّد بالدليل ، تحقيقاً للمعنى المراد ، إذْ أضحى مثل هذا القيد، ملحوظاً في معنى المطلق ، ومعتبراً في تشريع حكمه، لما قلناه من وحدة السبب ، والموضوع ، والحكم ، فكان التأويل إذنْ منهجاً عقلياً وضرورياً ، للتنسيق بين النصوص المتخالفة في ظواهرها ، اطلاقاً وتقييداً ، للكشف عن المعنى المراد للشارع منها ، وتحديده ، ولكن بالدليل القويّ المسوِّغ ٠ وهكذا ترى ، أن التأويل قد أضحى ضرورة تشريعية للكشف عن القيود المعتبرة التي تدخل في تشكيل علة الحكم ٠

هذا ، وقد وضع الأصوليون لهذه القاعدة التفسيرية الأصولية من الشروط ما يجنِّب المجتهد الشطط في التأويل ، وهو أمر مبسوط في علم الأصول ، مما ينبيء عن دقة علماء المسلمين في وضع مُقَوِّمات المنهج العلمي في تفسير النص القرآني ، وتفهمه بل وتعمقه ، واستبطان معناه المراد منه ٠

خامسا : التاويل بما يدل أول الكلام عن آخره، وآخره عن أوله، إحكاما للترابط بين أجزاء النص ، على نحو يتسق فيه معنى الآية الكريمة كَمَلاً ، أصل في منهج تفسير الامام الطبري ، و بيان ذلك •

أنّ هذا الأصل مما يؤكد ما أشرنا اليه آنفاً ، من أن « التأويل » منشؤه « فطرة النظم القرآني نفسه »[٩٩] ولقد رأينا الامام الطبري ، يجلّي بيان هذا النوع من التأويل الذي يتسق به معنى الآية الكريمة ، بما يستلزم من تحديد مضمون الجملة ، بتأثير من سباقها وسياقها ، ولاحقها أحياناً ، أو من اضافة معنى يقتضيه تحقق هذا الاتساق المعنوي ، لِتوقّف صحته عليه ، عقلا ، أو شرعاً ، أو واقعاً ، ترى ذلك واضحاً في تفسيره لقوله تعالى : « قل متاع الدنيا قليل ، والآخرة خير لمن اتقى ، ولا تظلمون فتيلاً »[١٠٠] حيث يقول ما نصه :

« يعني بقوله جل ثناؤه : « قل متاع الدنيا قليل » قل يا محمد ، لهؤلاء القوم الذين قالوا : « ربنا لِمَ كتبْتَ علينا القتال ، لولا أخّرْتَنا إلى أجل قريب ـ عيشُكم في الدنيا ، وتمتعكم بها ، قليل ، لأنها فانية ، وما فيها فانٍ «والآخرة خير» أي « نعيم » الآخرة خير » ، باضافة كلمة « نعيم » تأويلاً يتسق به معنى الكلام ، بما يدل أوله عن آخره ، وآخره عن أوله •

وبيان ذلك ، ان الامام الطبري ، يعلّل وجه هذه الاضافة ، أو يقيم الدليل على اقتضائها ، جرياً على منهجه العلمي في التفسير ، بما يؤكد الترابط والاتساق القائم بين أجزاء معنى النصّ في الآية الكريمة كَمَلاً ، حيث يقول ما نصه : « وانما قيل : والآخرة خير » ومعنى الكلام ما وصفتُ من أنه معنيّ بها « نعيمُها » لدلالة ذكر « الآخرة » بالذي ذُكرت به ، على المعنى المراد منه » جـ ٨ ص ٥٥١ •

ومعنى هذا ، أن ذكر « الآخرة » في مقابل متاع الدنيا القليل ، لفنائها ، وما وصفت به الآخرة من « الخيرية » دالّ اقتضاءً على أن المراد « نعيمها الباقي لدوامها » وبهذه المقابلة بين متاع الدنيا ، ونعيم الآخرة ، كان أول الكلام دالاً على آخره ، وآخره دالاً على أوله، تحقيقاً لاتساق المعنى المراد الذي اقتضى تلك الاضافة ، ولكن لا على سبيل التزيّد ، بل اظهاراً للمعنى الكامل المراد ،

عن طريق الاقتضاء العقلي ، مما يقيم الدليل البيّن على أن للرأي المُدرِك مَدْخلا في التفسير ـ وأن التأويل من صلب الاجتهاد بالرأي ، وأنه مما يقتضيه سَنَنُ العربية وخصائصها في الأداء ، على ما أشار اليه الامام الشافعي في رسالته الأصولية ، حيث يقول مانصُه :« وتبتدىء ـ أي العربُ ـ الشيءَ من كلامها ، يُبين أولُ لفظها فيه ، عن آخره، وتبتدىء الشيءَ يُبين آخرُ لفظها منه عن أوّلِه » ـ الرسالة ص ٢٥ ٠

كل ذلك ـ كما ترى ـ تأويل مشتقٌ من طبيعة النظم نفسه ، يتم به اتساق المعنى ، سواء منه ما كان منطوقاً ، أم كان مقدّراً ، ولكنه مفهومٌ عقلا ، إذ سياق الكلام يقتضيه ٠

تجد هذا بيّناً أيضاً في تفسير الامام الطبري لقوله تعالى : « وللرجالِ عليهنَّ درجةٌ » ج ٤ ص ٥٣٣ ص ٥٣٦ ، فيما يتعلق بتأثير أول الكلام على تحديد معنى الجملة اللاحقة ، نوضحه فيما يلي :

الامام الطبري يفسر «الدرجة» التي هي للرجال على النساء ، في قوله تعالى : « وللرجال عليهنّ درجة » بأنها درجةُ إحسان ، وتسامح ، وفضل ، مما يقتضيه كمالُ الرجولة المستفاد من كلمة « وللرجال » التي تحمل طبيعتُها على عدم الدّقة في اقتضاء حقوقهم منهنّ ، وأن صيغة قوله تعالى : « وللرجال عليهن درجة » وانْ جاءت « خبريّة » تشعر بالامرة والاستعلاء ، غير أنها ـ فيما يحدده سابق النظم القرآني ، ولاحقه ، أو فيما يُبين أولُ الكلام عن آخره، وآخره، عن أوّلِه ـ مصروفةٌ الى « الانشاء » تأويلاً ، تتضمن الأمر أو الندب للرجال، ليأخذوا أنفسَهم بتحقيق هذه الدرجة على النساء، من الفضل والاحسان والمكارم، عملاً ، لأن مبدأ « المثلية في الحقوق والواجبات ، والمساواة فيها » ـ ثابت مُحْكَم لا يُنْتَقَض، لتعلقه بأصل «العدل» المطلق في الاسلام ، فتَسَلَّط هذا المعنى على تحديد مضمون الجملة اللاحقة ، فأوّلها الامام الطبري الى المعنى المراد منها ، تأثراً منه في هذا التأويل المستقى من أسلوب النظم القرآني في البيان ، أقول تأثراً منه ، بابن عباس، ترجمان القرآن، وحَبْر هذه الأمة ٠

من روائع تفسير الامام الطبري التي تتسم بالتعمق في حقائق هذا القرآن العظيم ، والبصيرة النافذة الى إحكام الرّبط بين المعاني الجزئية التي

يَنْتَظِمُها المعنى العام ، في سابقِهِ ولاحقِهِ ، مما يمكن تأصيله مذهباً فريداً في التفسير ، ومنهجاً فذاً لا تجدله نظيراً من بين مناهج المفسرين ، قداماهم ، ومحدثيهم ، تفسيره لهذا الجزء من الآية الكريمة « وللرجال عليهنّ درجة » حيث يقول ـ بعد أن سرد أقوال السلف في تفسيرها ـ يقول مانصه: « قال أبو جعفر ـ يعني الطبري نفسه ـ: وأولى الأقوال بتأويل الآية ، ما قاله ابن عباس ، وهو أنّ « الدرجة » التي ذكر الله تعالى ذكره في هذا الموضع ، هو الصفح من الرجل لامرأته عن بعض الواجب عليها ، واغضاؤه لها عنه ، وأداءُ كلّ الواجب لها عليه » جـ ٤ ص ٥٣٥ ٠ وهذا صريح في ان هذه الدرجة ليست درجة إمْرَةٍ ولا استملاء، مما يخلُّ بمبدأ المثليّة في الحقوق والواجبات ٠

هذا ، ويبيّن الامام الطبري تأثيرَ أوّلِ الكلام على صحة استنباط هذا المعنى، وتحديده ـ تدليلاً وتعليلاً ينهض بكونه هو المعنى المراد ـ بقوله فيما نصه : «وذلك ، ان الله تعالى ذكره، قال:« وللرجال عليهن درجة » عقيب قوله : « ولهن مثلُ الذي عليهن بالمعروف »ويعني الامام بذلك أن أول الكلام يقرر أصلاً عاماً ثابتاً مُحْكَماً لا يُنْتَقَض ،وهو « المساواة في الحقوق والواجبات » على سبيل المثلية لا العينية ، أي تكافؤ الأعباء التي ينهض بها كلّ منهما ، تقسيماللعمل بينهما،كلّ بحسب طبيعته وجبلّته ، ومُستطاعه ، بل وما خُلِقَ من أجله ، بما يتم به انتظام المجتمع البشري على خير وجه، وأكمله ، وأعدله، ولما كان هذا الأصل ـ المثلية ـ مما يقتضي الدّقة في الاقتضاء، دون التسامح والفضل والمكارمة ، أعقب ذلك بما هو من لوازم الرجولة ، وهو الشهامة ، والمروءة ، نحو النساء ، مما يفيد انها« درجةٌ » احسان ، وفضل ، ومروءة ، ومكارمة ، والرجال أولى بتحقيقها بحكم جبلتهم التي ينبغي أن تأبى عليهم خلاف ذلك ، ومفاد هذا كله ، أنها درجة تكليف لا تشريف ، ولا إمرة ، ولا استعلاء ٠

هذا ، ويشير الامام الطبري الى هذا المعنى السابق ، بما أثّر على مضمون لاحقِهِ ، على ما أوضحنا من المعنى ،حيث استلزم تأويلَ الصيغة « وللرجال عليهنّ درجة » من الاخبار الى الانشاء المتضمّن معنى الأمر أو الندب ، أو التكليف ، إذْ يقول الامام ما نصه : « نَدَبَ الرجالَ الى الأخذ عليهنّ بالفضل ، اذا تركن أداءَ بعض ما أوجب الله لهم عليهنّ ، فقال تعالى

ذكره : «وللرجال عليهن درجة» بتفضلهم عليهن ، وصفحهم لهن عن بعض الواجب لهم عليهن »، وهذا هو المعنى الذي قصده ابن عباس بقوله « ما أحب أن أستنظف جميع حقي عليها » لأن الله تعالى ذكره يقول : « وللرجال عليهن درجة » .

وأخيراً ، يشير الامام الطبري الى هذا « التأويل » الذي يشتق دليله من النظم القرآني نفسه ، من سابقه ولاحقه ، تأكيداً للربط المعنوي المحكم بين أجزاء النص ، ليتم به اتساق المعنى العام المراد كملاً ـ كما أسلفنا ـ بقوله فيما نصه : « وهذا القول من الله تعالى ذكره ، وان كان ظاهره « الخبر » فمعناه معنى « ندب » الرجال الى الأخذ على النساء بالفضل ، ليكون لهم عليهن فضل درجة » جـ ٤ ص ٥٣٤ . والندب طلب ، والطلب إنشاء .

وهذا واضح ، أن الرجال مطالبون بتحقيق هذه الدرجة ، بما يأخذون به أنفسهم من الاحسان إلى النساء ، وألا يعمدوا إلى الدقة في اقتضاء ما لهم من حقوق عليهن ، على ما يقتضيه معنى المثلية ، والمساواة في الواجبات ، بل ينبغي أن ينزلوا عن بعضها ، وأن يؤدوا ما عليهم من حقوق لهن ، كاملة ، ويصفحوا لهن تقصيرهن عن بعض واجباتهن ، ليرتقوا الى هذه « الدرجة » من الاحسان والفضل ، فهي اذن ليست درجة ممنوحة للرجال تمييزاً لهم ، وانما هي درجة من التكليف بالتسامح والاحسان مطلوب أو مندوب إليهم تحقيقها .

ولايخفى ما في هذا المعنى من فتح باب « المثالية » على مصراعيه ، أو من الارتقاء من أرضية العدل ، أو المعادلة الدقيقة في الاقتضاء ، الى الاحسان والفضل والمكارمة ، وهذا من مضمون قوله تعالى : « ان الله يأمر بالعدل والاحسان » .

هذا ، ولا ريب ، ان الامام الطبري قد تفقه بالفقه الشافعي في أول أمره ، ـ كما قدمنا ـ ودرس أصوله ، وكان عليماً باتساع اللسان العربي ، وانك لترى استشهاداته مقتبسة مما ثقفه من أصول امامه الشافعي ، ونضرب لذلك مثالا آخر ، يؤكد هذا المنحى ، مما تجده جلياً في تفسير الامام الطبري ، لقوله تعالى «وليعلم الذين آمنوا ، ويتخذ منكم شهداء » حيث يقول ما نصه : جـ ٧ ـ ص ٢٤٢ : « فتأويل الكلام : « وليعلم الله الذين آمنوا منكم ـ أيها القوم ـ من الذين نافقوا منكم » ولما شعر الامام ، ان هذه الجملة : « من الذين نافقوا منكم » لم يرد ذكرها في منطوق الآية نصاً ، فكان تأويلا لا بد من اقامة

الدليل عليه ، أقول لما شمر الامام بذلك ، سارع الى تعليل هذه الاضافة ، والاتيان بالدليل على انها مرادة ، من طبيعة النص نفسه ، وأسلوبه المعهود في البيان ومستشهداً أيضاً ، بما تكرر وقوعه في استعمال القرآن الكريم نفسه ، حيث يقول مانصه : «فاستغنى بقوله : «وليعلم الذين آمنوا منكم» عن ذكر قوله : «من الذين نافقوا منكم» لدلالة الكلام عليه ٣ جـ ٧ ص ٢٤٢ ، أي لدلالة أول الكلام عليه ·

هذا ، ويبين الامام وجه هذه الدلالة بقوله : « إذْ كان في قوله « الذين آمنوا » تأويل « أيّ » ··· فكانه قيل :« وليعلم الله أيُّكم المؤمن ، كما قال جل ثناؤه : « لنعلم أيُّ الحزبيْن أحصى »(١٠١) ·

أقول : ومفادُ هذا ، ان اسم الموصول في قوله تعالى : « الذين آمنوا » يتضمن معنى « أيّ » الموصولية الذي يدل بدوره على المعنى المقدر المستغنى عن ذكره ، فجاز التصريح به ، لدلالة « الذين آمنوا » عليه ، إذْ يَؤُولُ المعنى المراد الى القول : « ليعلم أيُّكم المؤمن ، وليعلم أيُّكم المنافق » على نحو قوله تعالى : « فَلَيَعْلَمَنَّ اللهُ الذين صدقوا ، ولَيَعْلَمَنَّ الكاذبين »(١٠٢) ولأن الألف واللام ــ في قوله تعالى : الكاذبين ــ في تأويل « الذين » الموصولية ، وهذه في تأويل « أي » و « مَنْ » الموصوليتين ·

فتلخص أن هذا « التأويل » الذي أتى به الامام، من زيادة : «من الذين نافقوا» لدلالة أوّل الكلام عليه ، مشتق دليله ــ كما ترى ــ من أسلوب اللغة في الأداء، وان هذا المعنى يقتضيه اتساق المعنى الكامل للآية الكريمة ، لأنه « المراد » فكانت هذه الزيادة ــ في واقع الأمر ــ اظهاراً للمعنى الكامل المتسق للآية الكريمة الذي كان قائماً قبل اجتهاد المفسِّر، فلم يكن ما أتى به الامام الطبري « زيادةً » بمعناها الحقيقي ، بل كانت كشفاً واظهاراً للمعنى الكامل المتسق الملحوظ المراد، ليكون التفسير مطابقاً للنص المفسَّر ، وأن الشارع الحكيم ، قد يستغني عن ذكر جزء من معنى الكلام ، اذا دلّ أوّله عليه ، أو دل آخره على أوّله ، اكتفاء بادراكه عقلا ، ولجريان أسلوب البيان العربي على هذا النوع من الأداء ، أو الأسلوب في الايجاز ، ولا ريب أن في الايجاز بلاغة ·

هذا ، ويبدو لك ـ فيما أحسب ـ ان هـذا الأسلوب يجـري فيه معنى « التضمين »[١٠٣] أيضاً ، بمعنى أن كلمة « يعلم » قد ضُمِّنت معنى « يُمَيِّز » والتمييز إذا كان بين شيئين ، أو فريقين ، كان التصريح بتمييز فريق بصفة ، دالاً على الفريق الآخر الذي يضاده في تلك الصفة ، أو يختلف عنه فيها ، أو في « الميـزة » التي كانت أساساً لهذا التمييز ، وحينئذ يُستغنى عن ذكر ذلك والتصـريح به ، لدلالة الكلام الأول عليه ، ايجازاً واقتضاباً . وليس هذا من بـاب « الزيـادة » ـ كما ترى ـ بل هو ضرب من التصريح بما حذف اقتضاباً ، وايجازاً ، اكتفاءً بدلالة الكـلام عليه عقـلاً ، أو دلالـةً وتضمُّناً .

على أن هذا هو عين ما أشار اليـه الامام الشـافعي في رسـالته الأصوليـة ـ على ما بيَّنا ـ أنه من خصائص أساليب البيان العربي ، وفطرة النظم ، من أنه « يبتدىءُ » شيئاً من الكلام ، يُبين أولُ لفظه فيه عن آخره « فيتسق المعنى الكامل من الأمرين : مما ذكر ، ومما قد استُغْنِيَ عن ذكره ، اقتضاباً .

يؤكد هذا الأصل أيضاً ، الامـام الزركشي في كتابه البرهـان[١٠٤] حيث يشير الى هذا النوع من التأويل بقـوله فيما نصه : « التفسير بالمقتضى من معنى الكلام ، والمُقْتَضَـب من قوة الشرع »[١٠٥] وهذا يعني ما يقتضيه ويتطلبـه اتساق معنى الكلام ، من اضافة معنـى هو مفهوم للمفسِّر ، عقلا ، ومقصود من الشارع ، قطعاً .

أما المعنى المستفاد من « قوة الشرع » ولو لم يُعَبَّرْ به أو يصرح في نص ، أو منطوق آية ، فذلك مما يستفاد من « روح الشرع » اجتهاداً بالرأي ، وللعقل ، أو للرأي الصادر من أهله ـ كما أسلفنا ـ مَدْخَلٌ دلاليٌّ في التفسير ، معتبرٌ أيمَّا اعتبار ، اذ لا مندوحة عن التفسير بالرأي في تجلية المعاني الكاملة في هذا الكتاب العزيز ، ما دام « التأويل » ـ وهو من صلب الاجتهاد بالرأي ـ ناشئاً من صميم فطرة نظمه المعجز ، مما ينبغي ألا يكون فيه خلاف ـ وقد اتخذ شيخ المفسرين ، الامام الطبري ـ كما رأيت ـ هذا الأصل ، عُمْدَةً في منهج تفسيره العلمي .

سادساً : الامام الطبري يعتمد سياق النص ، وسباقه ، ولواحقه في « التاويل » تحقيقاً لاتساق معاني الآي ، بل تراه يتتبع ما ورد في اللفظ من معان متعددة تتكيف بمعاقد أخرى في القرآن الكريم أو السنة ، تحرياً للدقة في تبيين المعنى المراد منها ، مما يتخذه دليلا على صرفها عن ظاهر معناها اللغوي، ان اقتضى الأمر ذلك •

المأثور عن الامام « مجاهد » ـ تلميذ ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ ومن أئمة التفسير الموثوق بهم ـ أن كلَّ « ظَنّ » وارد في القرآن الكريم، فهو بمعنى «العلم» أو « اليقين » وذلك في روايات عن مجاهد أوردها الامام الطبري في تفسيره : جـ ٢ ـ ص ١٩ ، غير أنا نرى ، أن هذا القول ليس على إطلاقه ، بل ينبغي أنْ يُقَيَّد بما لم يرد الذمُّ فيه ، والنهيُ عنه ، من مثل قوله تعالى : « وإنْ يتبعون إلا الظن ، وإنْ هم الا يخرصون »(١٠٦) وقوله تعالى : « إنَّ الظَّنَّ لا يُغْني من الحق شيئاً »(١٠٧) وقوله تعالى : « وظَنَنْتُم ظَنَّ السَّوْء ، وكنتم قوماً بوراً »(١٠٨) وقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا ، اجتنبوا كثيراً من الظن ، إنَّ بعض الظن إثم »(١٠٩) وقوله تعالى « إنْ يَتَّبِعون الا الظَّنَّ وما تهوى الأنفس »(١١٠) وقوله تعالى : « وما لهم به من علم ، إنْ يتَّبعون الا الظن »(١١١) مما دل السياق أو القرائن اللفظية على أنه في مقابل العلم أو الحق ، ليفيدَ وَهْماً أو هوىً ، أو خَرْصاً ، أو باطلاً لا يقوم على دليل ، ومُعْظم مُتَعَلَّقِه في هذا المعنى ، من العقائد ، وإلاّ فانَّ غلبة الظن في احكام المعاملات حجةٌ كافية، ولا يتسع المقام لاستقراء متعلّقات هذا النوع من الظن أو مواقعه في استعمال القرآن الكريم ، وأما فيما عدا ذلك ، فقد ذهب بعض المفسرين من الصحابة والتابعين الى أن « الظن » الوارد في القرآن الكريم هو بمعنى « اليقين » أو « العلم » الثابت ، وكان « مجاهد » يذهب في تفسير قوله تعالى « إنْ ظَنّا أنْ يُقيما حدودَ الله »(١١٢) بمعنى إنْ أيْقَنا أنَّ نكاحهما على غير دُلْسَةٍ »(١١٣) ـ أي مخادعة •

هذا ، ويوجّه الامام الطبري النقد الى المتقدمين من السلف في تفسيرهم للظن بمعنى اليقين في هذا المقام ، ويرى أن هذا المعنى (اليقين) لا يتفق وسياق الآية الكريمة الذي يحدد معناه المراد ، بل يُخِلُّ به ، اذْ يقول ما نصه : « قال

أبو جعفر : وقد وجّه بعضُ أهل التأويل قوله : « إنْ ظَنّا » الى أنه بمعنى « إنْ أيْقَنا » وذلك ما لا وجه له ، لأن أحداً لا يعلم ما هو كائن (مستقبلا) الا الله تعالى ذكره ، فاذا كان ذلك كذلك ، فما المعنى الذي به يوقن الرجل والمرأة ، أنهما اذا تراجعا ، أقاما حدود الله ؟ ولكن معنى ذلك ، كما قال تعالى ذكره : « إنْ ظَنّا » بمعنى : طَمِعا بذلك ورَجَواه » ـ ١ هـ ـ جـ ٤ ـ ص ٥٩٨ ص ٥٩٩ .

هذا ، والمقام هنا ، هو أن يتراجع الزوج الأول ، وزوجتهُ التي بانت منه بطلقات ثلاث ، بعد نكاحها من زوج ثانٍ ودخوله بها ، ثم بَيْنُونتها منه ، أو وفاته عنها ، وانقضاء عدتها ، أنْ يتراجعا بعد ذلك بنكاح جديد ، إنْ طَمِعا أو رَجَوا أنْ يُقيما حدود الله ، بأن يمتثلا أوامره تعالى ، في أداء كلٍّ منهما واجِبَهُ الذي ألزمه الله به ، نحو صاحبه ، بمقتضى عقد النكاح الجديد ، لتقوم حياتهما المستأنفة هذه على أسس جديدة من خلوص النية ، والوفاق والمودة والرحمة ، بعد تلك التجربة القاسية .

وبَدَهِيٌّ ، أنَّ أيّاً من هذين الزوجين المتراجعين ، ليس بوسعه أن يكون على شيء من « اليقين » مما سيكون عليه حالهما مستقبلاً بعد هذا النكاح الجديد ، والتجربة القاسية التي مرَّا بها ، بل هما على رجاءٍ طامع ، وأملٍ قويٍّ ، أنْ يستقيم أمرهما بعد هذه البينونة الكبرى ، وآثارها فيهما ، بقيام كلٍّ منهما بما عليه من الواجبات شرعاً ، نحو صاحبه ، على وجه أفضل مما كان عليه سابق حالهما ، قَبْلَها ، ولا ريب أن حَمْل « الظنّ » هنا ، على معنى « الطمع » تأويل ، أوجَبَهُ سياق الآية الكريمة ، وهذا ما يؤكده الامام الطبري بقوله : وأما قوله : « إنْ ظَنّا أن يُقيما حدود الله » فان معناه : إنْ رجَوا مَطْمَعاً أن يقيما حدود الله ... وحدود الله ما أمرهما به ، وأوجب لكل واحد منهما على صاحبه ، وألزم كلَّ واحد منهما بسبب النكاح الذي يكون بينهما » جـ ٤ ص ٥٩٨ .

وهكذا ترى ، ان الامام الطبري يوجّه معنى اللفظ المفرد في ضوء المعنى العام للجملة ، أو الآية ، وما يتعلق بحكمها من موضوع ، فيحتكم في تحديده الى كل أولئك ، ليستخلص المعنى المراد.

أما « التأويل » الذي صار اليه الامام في تحديده لمعنى « الظن » في هذا المقام ، فهو حمله على معنى « الرجاء والطمع » ـ كما أسلفنا ـ ودليله أن العلم بما سيكون عليه حالهما مستقبلا ، أمر محال ، اذ لا يعلم الغيب الا الله تعالى ، وهذا ما يطلق عليه الأصوليون : التأويل « بضرورة العقل » .

على أنك ترى الامام ، إذ يحدد معاني المفردات في ضوء مواقعها من سياق الآية الكريمة التي وردت فيه ، تراه يوجب « الربط » بين معاني الجمل ، أو الآيات المتلاحقة ، أو المتفرقة المواقع ، اذا اتحد موضوعها ، أو متعلّق ألفاظها، فيرجّح ـ في ضوء ذلك ـ معنى آخر محتمل ، تحقيقاً لاتساق المعنى المراد من النظم في كافة مواقع ذلك اللفظ ، مما قد يوجب « التأويل » وهذا من إعمال الرأي في التفسير بسبب وثيق ، فمن ذلك ـ على سبيل المثال ـ تفسيره لقوله تعالى : « وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين ، الذين يظنّون أنهم ملاقوا ربهم »(١١٤) حيث يقول ما نصه : « إنْ قال قائل : وكيف أخبر الله ـ جلّ ثناؤه ـ عمن قد وصفه بالخشوع له ، بالطاعة ، أن « يظنّ » أنه ملاقيه ، والظن شك ، والشاك في لقاء الله عندك بالله كافر ؟؟

أجاب الامام الطبري عن ذلك ، بأن « الظن » في لغة العرب ، من أسماء «الأضداد» وأتى بشواهد من أفصح كلام العرب تؤيد قوله هذا : ج ٢ ـ ص ١٩ ، فيُحمل على أحد معنييه المتضادين بما يتسق مع المعنى العام للآية الكريمة .

غير أنه يرد على الامام الطبري ـ وقد اعتبر الظن من أسماء الأضداد على ما بينّا ـ يرد عليه ، أن تأويله الظن بالطمع والرجاء لا يتفق ومعنى التضاد في الظن ، إذ الطمع أو الرجاء ، ليس ضداً للعلم واليقين ، ولا للشك أو الوهم ، بل المضاد للرجاء هو اليأس والقنوط اذ هو أقرب ، أو أتم .

والواقع أن الامام الطبري ـ جرياً على منهجه العلمي في التفسير ـ لا يقتصر على تحديد المعنى المراد في نطاق التضاد ، بل تراه يرجع في تحديد معنى هذا اللفظ الى مواقد أخرى في القرآن الكريم ، « هي أكثر من أن تُحصى »(١١٥) ـ على حد تعبيره ـ قد جاءت كلها باستعمال «الظن» في معنى اليقين ، من ذلك ، قوله تعالى حكاية عن واقع المجرمين يوم القيامة « ورأى المجرمون النار ، فظنّوا أنهم مواقعوها »(١١٦) إذ اليقين فرع المعاينة بالرؤية البصرية ، وقوله تعالى : « إنّي ظننت أنّي ملاقٍ حسابيه »(١١٧) . هذا فضلا عما سرد

من روايات السلف التي تُعَزِّز هذا المعنى الذي حَدَّده ، وهو ضربٌ من « الرَّبط » بين اللفظ ، وموارد استعماله ، أو معاقده في القرآن الكريم ، فَيَؤُولُ إلى أن يكون تفسيره أو تأويله، تفسيراً أو بياناً للقرآن بالقرآن ـ كما ترى ـ وهو أكثر وجوه التفسير قوةً ودقةً ، وصواباً ، وهذا الوجه من التفسير هو الذي نبَّه إلى انتهاجه ، والالتزام به ، الامام محمد عبده ، في مقدمة تفسيره ، حيث يقول : « والأحسن أن يُفْهَم اللفظُ من القرآن نفسه ، بأن يُجْمَعَ ما تكرر في مواضع منه ، وينظر فيه »(١١٨) ولكن يَرِدُ على الامام هنا ، أنَّ هذه المسألة لاينبغي أن تكون متردِّدة في حُكمها بين الحسن والأحسن ، وانما يَتَعَيَّن أنْ يكون حكمها الوجوب ، أي الواجب المتعيِّن أن يُفهم اللفظ من القرآن نفسه ، إذ الشارع الحكيم ، هو أدرى بما أراد من معنى فيما أنزل من كتاب ، والا كان التفسير مبايناً لما أراد سبحانه ، وهذا هو التفسير بالهوى ، أو الرأي المحض ، وهو من الكبائر ، كما أسلفنا •

هذا ، ويضرب الشيخ محمد عبده ، مثالاً على ذلك ، لفظ « الهداية » ومشتقاتها في القرآن الكريم ، حيث يشير إلى أنها وردت في معانٍ مختلفة ، مما يوجب أنْ يُحَدَّد معناها في كل موقع من مواقع استعمالها في القرآن الكريم ، بما يتفق مع معنى الآية جملةً ، حيث يقول : « فربما استعمل ـ اللفظ ـ بمعانٍ مختلفة ، كلفظ « الهداية » فالأحسن أن يحقق كيف يتفق معناه مع جملة معنى الآية ، فيعرف المعنى المطلوب ـ المراد ـ من بين معانيه ، وقد قالوا ، ان القرآن يُفَسِّرُ بعضُه ببعض ، وأنَّ أفضل قرينة ـ دليل ـ تقوم على حقيقة معنى اللفظ ، موافقتُهُ لما سبق له من القول ، واتفاقُهُ مع جملة المعنى ، وائتلافُهُ مع « القصد » الذي جاء له الكتاب ـ القرآن ـ بجملته »(١١٩) •

أما « الموافقة » لما سبق ، في تفسير معنى اللفظ ، فقد أشرنا الى أن هذا هو منهج الامام الطبري الذي التزم به ـ منذ القدم ـ وضربنا له مثالاً ، في تفسيره لقوله تعالى : « وإنها لكبيرة ، إلا على الخاشعين الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم » حيث تعيَّنَ تفسير الظن في هذا المقام ، باليقين ، إذ الخاشعون لا يَشُكُّون في لقاءِ الله تعالى • ـ وأما تأثر معنى الجملة بسابقها ، فسيأتي مثاله من واقع تفسير الامام الطبري •

على أنه ليس من المستبعد ، أن يكون الامام محمد عبده ، قد تأثر بالامام

الطبري بمطالعة تفسيره من حيث أصول منهجه في التفسير ، فضلاً عما استفاده من أئمة علوم القرآن كالزركشي ، حيث أتى على كثير من ذلك في مقدمة تفسيره « المنار »[١٢٠] ولا يتسع المقام هنا لاستقرائه .

هذا ، ويشير الشيخ محمد عبده ـ على سبيل المثال ـ الى معنى كلمة « الهداية » في القرآن الكريم ، مستخلصاً ذلك من موارد استعمالها فيه ، فيرى انها تأتي تارةً بمعنى « الدلالة » وأخرى بمعنى « التوفيق والاعانة » حسبما يعيّنُهُ مورد استعمالها ، وهذا من التأويل بسبيل .

ففي المعنى الأول ، وردت في مثل قوله تعالى : « وهديناه النجدين »[١٢١] أي طريقي السعادة والشقاوة ، والخير والشر . ويقول الأستاذ الامام في هذا الصدد : « وهذه تشمل هداية الحواس، الظاهرة والباطنة ، وهداية العقل ، وهداية الدّين »[١٢٢] ويشير ، الى أن هذا المعنى من « الدلالة » قد ورد أيضاً في مثل قوله تعالى : « وأما ثمود ، فهديناهم ، فاستحبوا العمى على الهدى »[١٢٣] أي « دللناهم » على طريقي الخير والشر ، فسلكوا سبيل الشر المُعَبَّر عنه بالعمى »[١٢٤] .

هذا ، وقد يأتي طلب الهداية ، والتماسها منه تعالى ، بمعنى طلب الزيادة فيها ، أو الثبات عليها ، وعدم الزيغ عنها ، إذ ما معنى طلب الهداية منه تعالى، والطالب مهتدٍ ؟؟ ذلك ما أورده أئمة المفسرين في تفسيرهم لقوله تعالى : « إهدنا الصراط المستقيم » فكان تأويل ذلك ما بيّنا ، إذ الثبات والزيادة ، مفهومان يغايران حقائق الهداية ومشتقاتها في الوضع اللغوي .

على أن لفظ « الهداية » قد ورد في القرآن الكريم بما يؤكد المعنيَيْن السابقيْن ، من الدلالة والاعانة ، من مثل قوله تعالى : « أولئك الذين هدى الله ، فبهداهم اقْتَدِه »[١٢٥] فهذه الهداية ـ كما يقول الاستاذ الامام ـ أخصُّ من تلك الهداية التي بمعنى « الدلالة » والمراد بها هنا ، اعانتهم وتوفيقهم للسير في طريق الخير والنجاة ، مع الدلالة على تلك الطريق ، وهذا النوع من الهداية ، لم يكن ممنوحاً لكل أحد ، كالحواس والعقل ، وشَرْعِ الدّين »[١٢٦] وانما قال الامام ، ان هذا المعنى للهداية «أخصّ» فذلك لأن الأولى بمعنى « محض الدلالة » وأما هذه ، فتجمع الى « الدلالة » التوفيقَ والاعانةَ عليها ، مما هو غير متوفر في الأولى .

هذا ، ومن الاستدلال على أن الامام الطبري يجعل لمعنى الجملة في الآية الكريمة تأثيراً على تكييف معنى اللفظ ، فذلك ـ على سبيل المثال ـ في مثل تفسيره لقوله تعالى : « وأنهم إليه راجعون »[١٢٧] فالاختلاف قائم في تفسير « الرجوع » ، فبعد أن ذكر أنه على قولين : بالموت أو يوم القيامة ، قال : « وأوّلى التأويلين بالآية ، القولُ الذي قاله أبو العالية : ـ يستيقنون أنهم يرجعون إليه يوم القيامة ـ لأن الله تعالى ذكره ، قال في الآية التي قبلها : « وكيف تكفرون بالله ، وكنتم أمواتاً فأحياكم ، ثم يميتكم، ثم يحييكم، ثم إليه تُرجعون» فأخبر جلّ ثناؤه ، ان مرجعهم اليه بعد نشرهم ، وإحيائهم من مماتهم ، وذلك لا شك يوم القيامة ، فكذلك تأويل قوله : « وأنهم إليه راجعون »[١٢٨] • في الآية التي تليها من قوله تعالى : « الذين يظنون انهم ملاقو ربهم ، وأنهم إليه راجعون » •

وهذا واضح في أن « الربط » بين الآيتين المتتاليتين ، واجب ، لتعيين المعنى المراد من « اللفظ » الوارد فيهما ، لوحدة المعنى الموضوعي الذي يعالجانه ، وهو من باب تفسير القرآن بالقرآن نفسه •

سابعاً : يرى الامام الطبري ـ من واقع تطبيقات تفسيره ـ أنَّ « قوانين النحو ـ بصريّها وكوفيّها ـ اذا أفضى تطبيقُها على الظاهر اللغوي للنص القرآني ، الى القول ـ بادىء الرأي ـ بوجود كلمات زائدة في القرآن الكريم ، جاءت صلةً أو حشواً لا معنى لها ، من شأنها أن تَخِلَّ ببلاغة نظمه المعجز ، يرّى وجوب رفض تطبيقها على هذا الظاهر ، إذْ لا تقوى « قوانين النحو » على النفاذ الى الدلالات العقليةللنص ـ ولا سيما الدلالة الاقتضائية التي تنهض بمنطقية النص عقلاً ـ فضلاً عن النفاذ الى أسرار بلاغته ، وأساليب بيانه ، مما قد يستلزم « التأويل » حتماً بما يكشف عن المعنى المنطقي العام القائم المتسق المراد للشارع ، والمستكنّ وراء الظاهر اللغوي بالدليل المشتق من أجزاءِ معناه ، أو من سياقه وسباقه ، يستنبطه المجتهد بالرأي، صوناً للترابط المُحكم بين أجزاء معناه واطّراحاً لكل ما يُخِلُّ ببلاغته التي اقتضت هذا الاسرار ، فكان هذا الظاهر اللغوي للنص ، غير مرادقطعاً ، وبلا نزاع •

وبيان ذلك ، ان الامام الطبري ، يُرسي ـ بهذا التأويل ـ أصلاً هاماً في منهجه ، مؤداه : ان المعنى القرآني المراد ، هو الأصل في توجيه الاعراب النحوي لا العكس ، بمعنى ، أنه اذا كان ثمّة من إشكال في الظاهر اللغوي ، فلا يجرى الاعراب على هذا الوضع ، أخذاً بذلك الظاهر ، لأنه قد يكون غير مراد قطعاً ، بل تراه يُنسّق المعنى ، بما يوحي به سباقه ، وسياقه ، وقرائنه ، على نحو لا يُخِلُّ بمنطقية المعنى المراد ، وببلاغة النظم ، ثم يوجّه الاعراب ، على هذا الأساس ، ليكون الاعراب فرعاً عن المعنى المقصود ، الذي هو الأصل ، وخادماً له ، وليس المعنى فرعاً عن الاعراب ، لأنه قد لا يطابق المراد ، فضلا عن أن يكون الاعراب بحيث يُخِلُّ ببلاغة نظمه المعجز ، ترى ذلك واضحاً فيما جرى عليه تأويله ـ على سبيل المثال ـ لقوله تعالى: « ما منعك ألا تسجدَ إذْ أمرتك »[١٢٩].

من المعلوم ، أنّ المعنى اللغوي الظاهر من نص هذه الآية الكريمة ، غير مراد قطعاً وبالاجماع ، لأن المراد السؤال ـ توبيخاً وذماً وملامة ـ عن المانع من السجود ، لا من عدمه ، حيث كان إبليس مأموراً بالسجود لآدم عليه السلام ، سجودَ تحيةٍ وتكريم ، فتمرد وعصى ، وفي هذا المعنى يقول الامام الطبري : الَحِقَتْه الملامةُ على السجود ، أمْ على ترك السجود ؟؟ فانْ تَكُنْ لحقته الملامة على ترك السجود ، فكيف قيل له : ما منعك أن لا تسجد إذْ أمرتك ؟ وان كان النكير على السجود ، فذلك خلاف ما جاء به التنزيل في سائر القرآن ، وخلاف ما يعرفه المسلمون »[١٣٠] جـ ١٢ ـ ص٣٢٣ .

هذا ، وترى الامام يورد رأي بعض نحويي البصرة ، ومفاده ـ على مقتضى قواعد النحو ـ أنّ « لا » في قوله تعالى : « ما منعك أنْ لا تسجد » زائدة ملغاة ، لا معنى لها ، فكانت حَشْواً ، أو صلةً للكلام ، لا تفيد شيئاً من معنى ؟؟! » وهذا ـ كما نرى ـ رأيٌ خطير ، لأنّ مُؤَدّاه ، أنّ ثمة كلماتٍ في القرآن الكريم ، ملغاةٌ لا تفيد معنى ؟ وهو ما ينبغي أن تُنَزّه عنه بلاغتُه ، ثم يورد الامام رأي بعض نحويي الكوفة بنفي كونها ملغاة ، ذاهباً الى أن « المنع » مراد به « القول » مجازاً ، أو تأويلاً ، فيكون معنى الآية الكريمة على هذا التخريج : « من قال لك ، أو من أمرك الا تسجد»[١٣١] حَذَراً من القول بالزيادة ، ويورد آراء أخرى ليرفضها جميعاً ، وليعقّب عليها برأيه الاجتهادي الخاص ، حيث يقول « إنّ في الكلام » محذوفاً قد كفى دليل الظاهر منه ، وهو معناه : ما منعك من السجود ،

« فأحوجك »[١٣٢] إلى أنْ لا تسجد ، فترك ذكر « أحوجك » استغناءً بمعرفة السامعين قوله : « الا إبليس لم يكن من الساجدين » ـ ان ذلك معنى الكلام ـ من ذكره[١٣٣] أي ان سباق الآية قد أفاد معنى « أحوجك » وعرَّفَهُ السامعون من قوله تعالى في الآية السابقة «إلا إبليس لم يكن من الساجدين» فأغنى ذلك عن ذكره واظهاره بالتعبير عنه ، فكان محذوفاً « مُقَدَّراً » يقتضيه تمام معنى الآية في سباقها وسياقها كملا ، اقتضاءً عقلياً ، ثم يُعَقِّب على ذلك ، باقامة الدليل على ما ذهب اليه ، واعتقد أنه الصواب ، بقوله : « وانما قلنا ، ان هذا القول أولى بالصواب » لما قد مضى من دلالتنا قبل ، على أنه غير جائز أن يكون في كتاب الله شيء لا معنى له ، وان لكل كلمة معنى صحيحاً ، فتبين بذلك فساد قول من قال : « لا » في الكلام حشو لا معنى لها »[١٣٤] .

ونحن نرى أن الامام الطبري ، إذْ يتخذ موقف الرفض للقول بزيادة « لا » يرى أن في الكلام مجازاً مرسلا ، يوحي به السباق ، وهو قوله تعالى : « إلاَّ إبليس لم يكن من الساجدين » ووجه المجاز المرسل هنا ان « المنع » يراد به الحمل أو الالجاء أو الاضطرار أو الاحتياج الى ما يُضَادُّ السجود ، وهذا من « لوازم المنع » اذ المنع من الشيء يستلزم الحمل على ما يضاده ويقابله ، أو بعبارة أخرى ان « المانع من السجود مستلزم للباعث على عدم السجود » فعبَّر بالمانع مجازاً عما يستلزمه من « الباعث » الدافع الى عدم السجود ، لوجود « علاقة التلازم» بينهما ، وقد أشرنا آنفاً، الى أن « التلازم » « دلالة عقلية » وبذلك أقام الامام الطبري الدليل على « أصالة » كلمة « لا » اجتهاداً بالرأي ـ كما نرى ـ وقَدَّر معنى تقتضيه وتستلزمه استقامة معنى الآية كملا ، وهو مستوحى من سباق نص الآية الكريمة ، استغناء بمعرفة السامعين له ، ومن المقرر ان « حذف ما يعلم عقلاً جائزٌ » ، فلم يكن التأويل ـ في مثل هذا المقام ـ الا تفصيلاً لما أوجزه القرآن ، لأن الايجاز جزءٌ من بلاغة نظمه المعجز، وليس التأويل تزيُّداً ولا تقوُّلاً .

هذا ، وبَيَّنَ الامام الطبري ، أن قوانين النحو اذا اقتضت زيادتَها ، أفسدت المعنى ، وأخلّت ببلاغة النظم ،لذا رفضها ، اذ لا يقوى « النحو » على النفاذ الى الدلالات العقلية للنص ، وهذا من صلب الاجتهاد بالرأي بلا مراء ، فضلاً عن أن يملك النحو القدرةَ على النفاذ إلى أسرار بلاغته وإعجازه .

وفي هذا المعنى ، يقول الامام الشيخ محمد عبده ، في تفسير « المنار » ما نصه: « إنّ تحكيم مذاهبهم النحوية في القرآن، ومحاولة تطبيقه عليها ـ وإنْ أخلّ ببلاغته ـ جراءة كبيرة على الله تعالى ، واذا كان « النحو » وجد لمثل ذلك ، فليْتَه لم يوجد »(١٣٥) .

ونحن نرى أيضاً ، ان تأويل الامام الطبري أدَقّ معنى ، وأحْكَمُ انسجاماً مع المعنى العام الذي انتظم مدلول كل من نص الآية الكريمة ، وما يوحي به سباقها ، ومع ما وجّه من سؤال عن تفاصيل هذا المانع لدى إبليس ، وما صدر عنه في مقام الاجابة من افصاح عن « الباعث الذاتي » وهو ادّعاء التفوق والخيرية بالعنصر الناري .

ووجه ذلك « ان تأويل الامام الطبري باضافة معنى « أحوجك » فحملك على عدم السجود ، قَدْ قَيَّد مُطلق المانع ، بالباعث الذاتي النفسي بخاصة ، فانسجم هذا « التأويل » مع مضمون السؤال الموجّه الى إبليس عن تفاصيل هذا «المانع» أهو الاستكبار ؟ أو هو كونه من العالين حقيقة ؟ وكلاهما من البواعث الذاتية بداهة ، وليسا من الموانع الخارجية القسرية التي تُلغي إرادة إبليس ، وتمحو وصمة عصيانه ، في حين أن «المانع» باطلاقه ، قد يكون نفسياً داخلياً باعثاً على الضدّ مما أمر به ، وقد يكون خارجيّاً ، فقيده الامام بالذاتي ، دون الخارجي .

وأيضاً ، لو كان المانع خارجياً قسرياً ، بحيث تنتفي معه الارادة ، لما كان ثَمّة من عصيان ، ولما كان من وجه لتوجيه اللوم والتوبيخ والتعنيف إليه ، فثبت أنّ «المانع» كان باعثاً ذاتياً ، مما يرشّح دقة تأويل الامام الطبري .

أضف الى ذلك ، اننا إذا أدركنا ، أن السؤال لم يكن على حقيقته ، وانما أخْرِجَ مُخْرَجَ التوبيخ والانكار واللوم ـ وإنه لكذلك ـ لِسَبْقِ علم الله تعالى بالباعث الذاتي لدى إبليس الذي حمله على عدم السجود ، والمخالفة عن أمر ربه ، وهو ما أفصح عنه إبليس نفسه في مقام الاجابة ، من زعمه خيرية عنصره الناريّ وتميزه ، وتفوقه على عنصر آدم عليه السلام : « خلقتني من نار ، وخلقته من طين » أقول اذا أدركنا ذلك ، أمكننا الوقوف على مدى قوة النفاذ العقلي لدى الامام الطبري ، في تحقيق الانسجام المعنوي بين آي التنزيل في موضوع واحد ، بحيث ان القول بزيادة « لا » إزاءَه ، واعتبارها حَشواً لا معنى

لها ، أقول ان هذا القول يغدو ، من« بُدُوِّ الرأي المنهي عنه شرعاً » إذْ لا تعمق فيه ولا اجتهاد ، بل تنقطع بـه موافقته للكلام أو مطابقته لمقتضى الحال الذي هو قوام البلاغة ، كما هو معلوم ، وليس من وظائف قواعد النحو الاخلالُ ببلاغة القرآن ، وأسرار بيانه ، بداهة ، بل هي خادمة لكل أولئك . كما أسلفنا ٠

هذا ، وفي الآية الكريمة إيماءٌ إلى أنـه لا ينبغي لأحـد أن يزعـم لنفسـه ـ استكباراً وعلواً ـ خيريةً أو تفوقاً في أمر أو عنصرٍ لم يكن له يدٌ في إيجاده ، وعلى هذا ، فلا تفضيل الا بما فضل الله تعالى به عباده ، من معايير الحق والعدل والتقوى ، وما تقضي به الحكمة الالهية العليا ، خَلْقاً وتدبيراً ، وانْ خفيت على الناس ، بل والعلماء ، في كثير مـن مواطنها ٠

فتلخص ، ان « الاجتهـاد بالرأي » أمرٌ لا ندحة عنه في التفسير ، لما تستلزمه فطرية النظم القرآني ، وتَصَرُّفُه في وجوه البلاغة والبيان ، وقد تجلَّى في «مواقف» الامام الطبري التي لا تُحصى ، مما ضربنا له من أمثالٍ تبدَّت فيه « شخصيتُه العلمية المستقلة الناقدة الممحِّصة » فلا وجه للقول بأنه أخْلَصَ نفسه للتفسير بالمأثور المحض ، أو ظاهر اللغة ، وأغلب الظن أن الطبري ، متـأثر ـ في ذلـك ـ بامامه الشافعي ، حيث يقول في شأن الاجتهاد بالرأي ، من أنه أمر مفروض قد ابتلى الله تعالى عباده ، بطاعته فيـه ، كسائر فرائض الديـن ، فيما نصـه : وابتلى طاعتهم في الاجتهاد ، كما ابتلى طـاعتَهـم في غـيره ، ممـا فـرض عليهم »[١٣٦] ، ولعـل هـذا يومىء الى السرِّ في اصطفاء الامام لكلمة «التأويل» عنواناً لموسوعته ، دون كلمة «التفسير»٠

على ان أحداً من المحققين ، من الأصوليين والفقهاء ، بل وعلماء البلاغة ، لم يقل باهمال أيٍّ من « الدلالات العقلية » للنظم القرآني ، أيّاً كان نوعها ، بما هو « وحدة كاملة » لفظاً ومعنى ، ودلالاتٌ لا انفصـال بينها ، استثماراً لكافـة طاقات النص ، بل يجب الاستدلال بهـا جميعاً ، لكونها مقصودةٌ للمشرع عنـد المحققين من الأصوليين بالاتفاق ، فكانت حجة في الاستدلال كالدلالة « الوضعية » سواءٌ بسواء ، إذْ من المقرر ـ أصولياً ـ أنَّ النص الدالَّ عـلى الملـزوم ، دالٌّ على اللازم ، اتفاقاً ، وسبيل الاستدلال بهذا الأخير ، هو الاجتهاد بالرأي لا محالة، والتأويل من أقوى صوره ، تعقلاً ونفاذاً ، وسَدَادَ منطق ٠

د٠ محمد فتحي الدريني
رئيس قسم العقائد والأديان
كلية الشريعة ـ جامعة دمشق

□ الحواشي :

١ ـ اصول الفقه ـ ص ١٣٨ ـ للشيخ أبو زهرة ـ وراجع بحثا مستفيضا في « التاويل » كتابنا المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الاسلامي ـ ص ١٦٣ وما يليها ـ كتاب الخراج لابي يوسف ـ ص ٢٣ ـ ص ٢٧ ـ محاضرات في أصول الفقه ـ ص ٢٦٣ ـ ٢٢٩ للشيخ مصطفى شلبي ٠

٢ ـ قدمنا في المقالين السابقين انه طبع بالمطبعة الأميرية في بولاق سنة ١٩٢٣ ـ وبهامشه تفسير النيسابوري ـ ثم طبع بمطبعة دار المعارف بمصر بتحقيق الاستاذ محمود محمد شاكر ١٣٧٤ هـ ٠

٣ ـ نقصد بالظاهر اللغوي ما هو أعم من الظاهر بحكم الوضع الاصلي ، او بحكم عرف الاستعمال ـ أما تعريف الظاهر لغة فهو الأمر الواضح ـ تقول ظهر الأمر اذا اتضح وانكشف ، وهو في اصطلاح المتشرعة ، « ما دل على معنى بالوضع الاصلي أو العرفي ، ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا » ـ الأحكام في أصول الأحكام ـ جـ ٤ ـ للامام الآمدي ٠

٤ ـ يقول الامام الآمدي : « واذا عرف معنى التاويل ـ وهو من صلب الاجتهاد بالرأي ـ فهو مقبول معمول به اذا تحقق بشروطه ، ولم يزل علماء الأمصار في كل عصر من عهد الصحابة ، الى زمننا ، عاملين به من غير نكير » ـ الاحكام ـ جـ ٢ ـ ص ٧٥ ط دارالكتب العلميةبيروت٠

٥ ـ تاريخ التشريع الاسلامي ـ ص ـ للخضري ـ وتاريخ الفقه الاسلامي ـ ص للدكتور محمد يوسف موسى٠

٦ ـ راجع في هذا المعنى ـ البرهان في علوم القرآن ـ جـ ٢ ـ ص ١٤٩ ـ وما يليها ـ للزركشي ـ وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ـ ص ٣٣ وما يليها ـ لابن رشد ـ واحياء علوم الدين ـ جـ ١ ـ ص ٣١ ـ وص ١٢٩ ـ للغزالي ـ ومفردات القرآن ـ ص ٣١ للراغب الاصفهاني ـ والاتقان في علوم القرآن ـ جـ ٢ ـ ص ٢٢١ ـ والمستصفى ـ جـ ١ ـ ص ٣٨٧ ـ مع فواتح الرحموت ـ للغزالي ـ ارشاد الفحول ـ ص ١٧٧ ـ للشوكاني الاحكام ـ جـ ٣ ـ ص ٧٥ ـ ط ـ دار الكتب العلمية بيروت ٠

٧ ـ جامع البيان ـ جـ ٦ ـ ص ١٩٧ ـ ص ١٩٨ ـ تحقيق شاكر ـ ط ـ دار المعارف ٠

٨ ـ ص ٣٣ ـ تحقيق ـ د٠ محمد عمارة ـ ط ـ المؤسسة العربية ـ في الدراسات والنشر بيروت ٠

٩ ـ المرجع السابق ٠

١٠ـ الموافقات ـ جـ ٤ ـ ص ١٩٧ ـ للامام الشاطبي ٠

١١ـ الموافقات : جـ ٣ ص ٤٢١ ـ للشاطبي ٠

١٢ـ ارشاد الفحول ـ ص ١٧٧ ـ للشوكاني ـ المناهج الاصولية : ص ٢٠١ وما يليها ـ ط دار الرشيد ـ لكاتب البحث ٠

١٣ـ الانعام/٦٨ ٠

١٤ـ الزخرف/٨٣ ٠

١٥ـ الموافقات : جـ ٤ ص ٨٧ وما يليها ٠

١٦ـ اصول الفقه الاسلامي ـ ص للشيخ مصطفى شلبي٠

١٧ـ التحرير وشرح التيسير ـ جـ ١ ص ٢١٠ ـ التوضيح مع التلويح ـ جـ ١ ص ١٢٥ ـ لصدر الشريعة ـ والتفتازاني ـ كشف الاسرار على أصول فخر الاسلام ـ جـ ١ ص ٥٨ وما يليها لعبد العزيز البخاري ـ الاحكام في اصول الاحكام ـ جـ ٣ ص ٧٢ وما يليها للآمدي ٠ بداية المجتهد ـ جـ ١ ص ٢٨٨ ـ لابن رشد ـ كتاب الاموال ـ ص ٥٨ ـ لأبي عبيد ـ ارشاد الفحول ص ١٧٧ للشوكاني ٠

١٨ـ ومن المعلوم ، ان الامام الطبري ـ قد كان شافعيا في بادىء امره ، بل ومن ائمة الشافعية في عصره ، ثم استقل بمذهب خاص به ، ولكنه اندثر ، ولم يصلنا ، الا بعض آرائه الفقهية المنقولة في فقه المذهب الاربعة والمنسوبة اليه ـ طبقات المفسرين ـ ص ٣ ـ للسيوطي طبقات الشافعية ـ جـ ٢ ص ١٣٥ ـ ثم انه عاصر داود الظاهري، وتاثر به، ولكنه رأى ان اصول مذهبه لا تسعف على مجابهة الحوادث المتجددة ، بل تنوقع في مازق فقهية يصعب التخلص منها ، ولعل هذا كان دافعا للطبري الى نقده ، وتاسيس مذهب فقهي مستقل عرف باسمه ـ الفهرست ـ ص ٣٢٧ ـ لابن النديم ٠

١٩ـ لسان العرب ـ جـ ١٣ ـ حرف اللام ـ فصل الهمزة ـ ص ٣٤ ـ لابن منظور ـ طبع الدار المصرية للتأليف والترجمة ـ المفردات في غريب القرآن ـ ص ٣١ ـ للراغب الاصفهاني ـ مقدمة التفسير ـ مطبوع بهامش كتاب تنزيه القرآن عن المطاعن ـ ص ٤١٦ ـ ص ٤٢٢ ـ للراغب الاصفهاني ٠

٢٠ـ لسان العرب ـ الجزء السابقة الاشارة اليه ٠

٢١ـ لسان العرب : جـ ١٣ ص ٣٤ ٠

٢٢ـ المصباح المنير ـ الألف مع الواو ـ جـ ١ ـ ص ٣٨ ـ للفيومي ٠

٢٣ـ اساس البلاغة ـ ص ٢٥ وما يليها ـ للزمخشري ٠

٢٤ـ المرجع السابق ـ وراجع تفسير الآلوسي : جـ ٨ ص ١٢ ص ١٣ ـ الطبعة الأميرية ٠

٢٥ـ القاموس المحيط ـ فصل الهمزة ـ باب اللام : جـ ٣ ص ٣٣٠ ـ للفيروزابادي ـ تصوير دار الفكر ٠

٢٦ـ جـ ٢ ص ١١٠ فصل « الفاء » باب الراء ٠

٢٧ـ الاحكام في اصول الأحكام : جـ ٣ ص ٧٤ ـ ص ٧٥ للآمدي ٠

٢٨ـ اساس البلاغة : ص ٢٥ ـ للزمخشري ـ ط ـ بيروت ـ الاتقان ـ جـ ٢ ـ ص ٢٢١ ـ ص ـ ٢٢٢ ـ للسيوطي ـ والمفردات ـ ص ٣١ ـ للاصفهاني ٠

٢٩ـ تفسير الآلوسي : جـ ٨ ـ ص ١٢ ـ ص ١٣ ، ط ـ الاميرية ٠

٣٠ـ راجع كتابنا : « الفقه المقارن ـ بحث التاويل والتعليل ـ وكتابنا في المناهج الاصولية في الاجتهاد بالراي في التشريع الاسلامي ـ ص ١٦٣ ٠ وما يليها ٠

٣١ـ المفردات في غريب القرآن ص ٣١ ـ ط دار المعرفة ، بيروت ٠

٣٢ـ رسالة مطبوعة مع كتاب « تنزيه القرآن عن المطاعن » المطبعة الأزهرية ـ وراجع الاتقان : جـ ٢ ص ٢٢١ وما يليها ـ للسيوطي ٠

٣٣ـ مقدمة التفسير : رسالة مطبوعة بهامش كتاب تنزيه القرآن عن المطاعن : ص ٤٢٢ ـ للراغب الأصفهاني ٠

٣٤ـ البرهان في علوم القرآن ـ جـ ٢ ص ١٤٧ وما يليها ـ للزركشي ٠

٣٥ـ الاتقان : جـ ٢ ص ٢٢١ ـ للسيوطي ـ وانظر مفردات غريب القرآن ـ مادة فسر ـ للأصفهاني ٠

٣٦ـ جامع البيان في تاويل القرآن : جـ ١ ص ١٩٦ ـ ١٩٧ تحقيق شاكر ٠

٣٧ـ المرجع السابق : جـ ١ ص ١٩٦ ـ ١٩٧ ٠

٣٨ـ المستصفى : جـ ١ ص ٣٨٧ ـ مع شرح فواتح الرحموت ٠

٣٩و٤٠ـ مقدمة التفسير بهامش تنزيه القرآن عن المطاعن ـ ص ٤١٦ ـ ص ٤٢٢ ـ للراغب الاصفهاني المطبعة الازهرية ٠

٤١ـ جامع البيان : جـ ٦ ـ ص ٢٠٤ ـ ص ٢٠٥ ـ للامام الطبري ٠

٤٢ـ آل عمران/ ٧ ٠

٤٣ـ جـ ٦ ص ٢٠٠ ـ فقرة اولى ـ اما التاويل بمعنى التصيير فهو من معانيه اللغوية التي ساقها الامام الطبري نفسه ، فيما أشرنا آنفا ـ وأما انه من باب سياسة الأمر في النص ، فهو ما اشار اليه الزمخشري في كتابه أساس البلاغة على أنه معنى حقيقي للتاويل ص ٢٥ ٠ وكذلك الأصفهاني في كتابه « المفردات » ص ٣١ ـ والسيوطي ـ في كتابه « الاتقان ـ جـ ٢ ـ ص ٢٢١ وما يليها ٠

٤٤ـ الانعام/٦٨ ٠

٤٥ـ الزخرف/٨٣ ٠

٤٦ـ المؤمنون/٧١ ـ وانظر في هذا المعنى فجر الاسلام ـ الاستاذ احمد أمين ص ٢٠٠ ـ ٢٠١ ٠

٤٧ـ البقرة/١٦٩ ٠

٤٨ـ تفسير الطبري ـ جـ ٣ ـ ص ٢٠٣ ٠

٤٩ـ مناهل العرفان : ص ٥٦٠ ـ ص ٥٦٢ ٠

٥٠ـ الأعراف : ٣٣ ٠

٥١ـ جـ ٦ ص ٢٠١ ٠

٥٢ـ الاسراء/٣٥ ٠

٥٣ـ تصوير دار المعرفة ـ بيروت ـ لبنان ـ عن طبع المطبعة الأميرية ـ القاهرة ٠

٥٤ـ الاعراف/٥٣ ٠

٥٥- راجع التعريف بالقرآن والحديث ص ١٥٦ ص ١٥٧ - الطبعة الثانية - الكويت - ١٩٧٩ - للاستاذ محمد الزفزاف •

٥٦- الاعراف/٥٣ •

٥٧- جامع البيان جـ ١٢ ص ٤٧٩ •

٥٨- يونس/٣٩ •

٥٩- جامع البيان : جـ ١٢ ص ٤٨١ •

٦٠-

٦١- الكهف/٨٢ - التعريف بالقرآن والحديث ص ١٥٦ وما يليها للزفزاف •

٦٢- البرهان في علوم القرآن : جـ ٢ ص ١٤٧ وما يليها - للزركشي - مجموعة الفتاوى : جـ ١٣ ص ٢٩١ - لابن تيمية •

٦٣- يوسف/٣٦ •

٦٤- يوسف/١٠٠ •

٦٥- جـ ٢ ص ١٠٠ وما يليها •

٦٦- البرهان : جـ ٢ ص ١٤٧ للزركشي - المفردات - باب « أول » •

٦٧- الفرقان/٣٣ •

٦٨-

٦٩- مقدمة ابن خلدون - ص ٤٣٩ وما يليها - ط - دار احياء التراث العربي - بيروت • وانظر في هذا المعنى - دائرة المعارف الاسلامية جـ ٥ - ص ٣٥٦ - ٣٥٧ - دار المعرفة - بيروت • يقول ابن خلدون في ذلك ما نصه : « ونقلت الآثار الواردة فيه فيما كتب ودوّن من العلوم والمعارف - عن الصحابة والتابعين ، وانتهى ذلك الى الطبري والواقدي والثعالبي وأمثال ذلك من المفسرين فكتبوا فيه ما شاء الله ان يكتبوه من الآثار » ص ٤٣٩ •

٧٠- تفسير الطبري - جـ ١ - ص ١٩٦ - ١٩٧ •

٧١- البرهان في علوم القرآن - جـ ٢ ص ١٦١ - للزركشي •

٧٢- المرجع السابق - جـ ٢ ص ١٤٨ وما يليها •

٧٣- المرجع السابق : جـ ٢ ص ١٦٠ - الاحكام في اصول الاحكام - جـ ٣ - ص ٧٥ وما يليها للآمدي - مجموعة فتاوى ابن تيمية - جـ ١٣ - ص ٢٨٣ وما يليها •

٧٤- يقول ابن النديم : وله مذهب في الفقه اختارة لنفسه - أي بعد ان كان شافعيا - الفهرست - ص ٣٢٧ - طبقات المفسرين : ص ٣٠ •

٧٥- الرسالة - ص ٥١ - ص ٥٢ - تحقيق وشرح - أحمد محمد شاكر - الطبعة الاولى - مصطفى البابي الحلبي - بمصر - ١٩٤٠ •

٧٦- المرجع السابق •

٧٧- البقرة/١٩١ •

٧٨- البرهان : جـ ٢ ص ١٦٢ وما يليها - للزركشي •

٧٩- الاحياء : جـ ١ ص ٣٦ وما يليها •

٨٠- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ٣٤ - تحقيق - د• محمد عمارة - بيروت - ط - ثانية - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت •

٨١- الاحياء : جـ ١ ص ٣٧ وما يليها - وص ١٢٩ وما يليها •

٨٢- راجع كتاب البرهان في علوم القرآن : جـ ٢ ص ١٧٥ وما يليها للامام الزركشي •

٨٣- النساء/٨٣ •

٨٤- الاعراف/٤ •

٨٥- جـ ١ ص ٣٧١ •

٨٦- والحذف تاويل •

٨٧- لولا ذلك اي تقدير شيء محذوف •

٨٨- راجع بحث « دلالة الاقتضاء » في كتابنا : المناهج الاصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الاسلامي •

٨٩- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال : ص ٣٢ - تحقيق د• محمد عمارة - المؤسسة العربية العربية للدراسات والنشر - ط - ثانية - ١٩٨١ - بيروت •

٩٠- الاحياء : جـ ١ ص ٢٦١ - ط البابي الحلبي - القاهرة - وراجع أيضا : ص ٣٧ و ص ١٢٩ •

٩١- النساء/٨٣ •

٩٢- البقرة/١٦٧ •

٩٣- جـ ٢ ص ١٥ •

٩٤ـ البقـرة/٩٥ ٠

٩٥ـ البقـرة/١٩٥ ٠

٩٦ـ جـ ٣ ـ ص ٥٩٢ ٠

٩٧ـ لان لفظ « مـا » في قوله « لما فيه هلاكنا » من الفـاظ العمـوم ٠

٩٨ـ النسـا/١١٠ ٠

٩٩ـ الرسالة ـ ص ٥١ ـ ص ٥٢ ـ للامام الشافعي ٠

١٠٠ـ النسـاء/٧٧ ٠

١٠١ـ الكهـف/١٢ ٠

١٠٢ـ العنكبـوت/٣ ٠

١٠٣ـ التضمين هو « ايقاع لفظ موقع غيره ، لتضمنـه معنـاه ، وهو نوع من المجاز » ـ اي من التاويل ـ راجع الاتقان ـ جـ ٢ ـ ص ١١٦ للسيوطي ٠

١٠٤ـ جـ ٢ ص ١٦١ ٠

١٠٥ـ المرجع السابق ٠

١٠٦ـ الانعـام/١١٦ ٠

١٠٧ـ يونس/٣٦ ٠

١٠٨ـ الفتح/١٢ ٠

١٠٩ـ الحجـرات/١٢ ٠

١١٠ـ النجـم/٢٣ ٠

١١١ـ النجـم/٢٨ ٠

١١٢ـ البقـرة/٢٣٠ ٠

١١٣ـ الدُلسة' في اصلها ووضعها اللغوي « الظلام » ثـم استعملت مجازا في معنى المخادعة ـ تفسير الطبري : جـ ٤ ص ٥٩٧ وما يليها ٠

١١٤ـ البقرة/٤٥ ـ ٤٦ ـ والضمير في قوله تعالى : « انها » اي الصـلاة ٠

١١٥ـ الكهـف/٥٣ ٠

١١٦ـ مشكلات القرآن الكريم ص ١٥ ـ منشورات دار مكتبة الحياة ـ بيروت ٠

١١٧ـ المرجع السابق ٠

١١٨ـ المرجع السابق ٠

١١٩ـ راجع تفسير المنار : جـ ١ ـ مقدمة التفسير ـ للشيخ محمد عبده ٠

١٢٠ـ البرهان : جـ ٢ ص ١٧٥ ٠

١٢١ـ مشكلات القرآن الكريم ص ٥٥ للامام الشيخ محمد عبده٠

١٢٢ـ

١٢٣ـ فصلت/١٧ ٠

١٢٤ـ المرجع السابق ٠

١٢٥ـ

١٢٦ـ المرجع السابق ص ٥٥ ، البقرة/٤٦ ٠

١٢٧ـ

١٢٨ـ تفسير الطبري : جـ ٢ ص ٢٢ ـ ٢٣ ٠

١٢٩ـ الاعراف/١٢ ٠

١٣٠ـ جامع البيان ٠

١٣١ـ ص ٣٢٣ ٠

١٣٢ـ المرجع السابق ٠

١٣٣ـ المرجع السابق ـ ص ٣٢٦ ٠

١٣٤ـ المرجع السابق ـ ص ٣٢١ ٠

١٣٥ـ مشـكلات القرآن الكـريم ـ ص ٥٥ ـ للشـيخ محمد عبده ٠

١٣٦ـ الرسالة ـ ص ٢٢ ـ للامام الشافعي ٠

★ ★ ★

ثبت المصـادر والمـراجـع

المصـادر

١ ـ جامع البيـان .... للامام الطبري

٢ ـ الجامع لاحكام القران .... للقرطبي

٣ ـ الاحكام في اصول الاحكام .... للامـدي

٤ ـ الرسـالة .... للشافعي

٥ ـ كشف الأسرار .... للامام البزودي

٦ ـ المستصفى .... للامام الغزالي

٧ ـ المنخـول .... للامام الغزالي

٨ ـ ارشاد الفحول .... للشوكاني

٩ ـ الاحياء في علوم الدين .... للامام الغزالي

١٠ـ طبقات المفسرين .... للسيوطي

١١ـ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .... لابن رشد

١٢ـ الموافقات في أصول الشريعة .... للامام الشاطبي

١٣ـ طبقات الشافعية .... للسبكي

١٤ـ البرهان في علوم القرآن .... للزركشي

١٥ـ الاتقان في علوم القرآن .... للسيوطي

١٦ـ تنزيه القرآن عن المطاعن وبهامشه مقدمة التفسير .... للقاضي : عبد الجبار (للاصفهاني)

١٧ـ طبقات المفسرين .... للسيوطي

١٨ـ المقـدمة .... ابن خلدون

١٩ـ اصول الفقه .... للسرخسي

٢٠ـ التوضيح مع التلويح .... لصدر الشريعة

٢١ـ قواعد الاحكام .... للامام : العزين عبد السلام

٢٢ـ الفهرست .... لابن النديم

٢٣ـ المفردات في غريب القرآن .... للاصفهاني

٢٤ـ فتح الباري شرح صحيح البخاري .... للامام ابن حجر

٢٥ـ مجموعة الفتاوى .... لشيخ الاسلام ابن تيمية

٢٦ـ اعلام الموقعين .... لابن قيم الجوزية

المـراجـع

١ ـ تفسير المنار .... للشيخ محمد عبده

٢ ـ مناهل العرفان .... للزرقاني

٣ ـ مذاهب التفسـير (للمستشرق جولد تسهير وترجمة الدكتور عبد الحليم النجار) .

٤ ـ التفسير والمفسرون .... للشيخ الذهبي

٥ ـ الفقه المقـارن .... للدكتور محمد فتحي الدريني

٦ ـ تاريخ الفقه الاسلامي .... للدكتور محمد يوسف موسى

٧ ـ تاريخ الفقه الاسلامي .... للشيخ محمد السايس

٨ ـ فجر الاسلام .... للأستاذ احمد امين

٩ ـ المناهج الاصولية .... د. محمد فتحي الدريني

١٠ـ دائرة المعارف الاسلامية .... ترجمة المجموعة

المعـاجـم

١ ـ لسان العرب .... لابن منظور

٢ ـ البحر المحيط .... للفيروزابادي

٣ ـ أساس البلاغة .... للزمخشري

٤ ـ المصباح المنير .... للفيومي

السماع
لأبي عبد الرحمن السلمي

تحقيق: علي عقله عرسان

قال الشيخ أبو عبد الرحمن السلمي رحمة الله عليه: بلغني أكرمكم الله برضاته، أن بعض أهل العلم بناحيتكم أنكر على أهل التحقيق في السماع وقال: ان أحسن ما فيه أن يعده الانسان لهوا[1] ثم يتوب عنه، ولو راجع هذا القائل[2] عقله ونظر في سنن النبي وآثار الصحابة والأئمة بعدهم وسير الصالحين من الأئمة لعلم[3] خطأ ما أطلقه في هذا القول، اذ السماع على ضروب، والمستمعون على مراتب، فسماع العوام على جد[4] اللهو طرب ومتابعة هوى النفس وهو مذموم، وهو الذي تجب عنه التوبة، وسماع المريدين والتابعين والزاهدين موعظة واتعاظ بما يستمعون من السماع، وزجر وتنبيه وتصفية من الكدورات التي تعيت عليهم من بقايا المخالفات، فحملهم السماع على الخوف والرجاء والاشفاق والزهد والصبر والرضا، وليس لهم أن يذموا السماع وانما لهم أن يسمعوا في الوقت اذا رأوا في قلوبهم قسوة ومن أنفسهم فترة، فترق بذلك قلوبهم وتنشط به الى الطاعة نفوسهم.

وسماع أهل الحقائق والمعارف هو استرواح لهم اذا اشتد عليهم أحوالهم وغلب عليهم أوقاتهم، وخافوا العجز عن حمل ما يرد عليهم استروحوا[5] الى حال السماع فربما خفف عنهم ما هم فيه، وربما زادهم وجداً ووجوداً، فاذا خفف عنهم استروحوا وسكنوا، واذا زادهم وجدا صاحوا وانزعجوا، ولا يعرف ذلك

الا أهلها ومن بلغه الله مبلغهم وأتاح لـه مقامهم ومرتبتهم ، لأن الله تعالى يقول : « أنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ ماءً فَسَالَتْ أوْدِيَةٌ بِقَدَرِها »[٦] وقال عز وجل : « قَدْ عَلِمَ كُلُّ أناسٍ مَشْرَبَهُم »[٧] .

ولكل واحد من هذه المقامات شرح وبسط ذكرناه مشبعاً في (مسالة السماع) وسنذكر ها هنا ما لا بد منه .

واعلموا ـ علمكم الله الخير ـ أن الشيء الواحد قد يكون زيادة لقوم ونقصاناً لآخرين ، كما قال الله تعالى :« هُوَ الذي يُرِيكُمُ البَرْقَ خَوْفاً وطَمَعاً »[٨] والبرق واحد يطمع فيه قوم ويخاف منه قوم كما قيل في التفسير طمعاً للمقيم وخوفاً للمسافر ، فالشيء الواحد أخبر الله تعالى عنه أنه يطمع[٩] من وجه ويخيف من وجه . كذلك السماع الى صوت واحد ، يتلهى به قوم ويتمغظ به قوم ، وكذلك الشمس اذا طلعت على النبات أحرقت بعضه بحرها وزينت[١٠] بعضه[١١] والشمس واحدة وحرها واحد، لكنها تؤثر في كل شيء على ما يليق بها من حاله وصفته ، كذلك السماع اذا ورد على الأسرار ربما ترد[١٢] نفوساً الى حظوظها من متابعة هواها ، ورجوعها الى ما يليق بطبائعها .

وربما تحمل نفوساً على الاتماظ به ورؤية الزيادة فيه ، وربما يغني نفوساً عن حظوظها ويردها الى حظر[١٣] الحق فيها ، لأن السماع شيء واحد ، والتلوين في المستمعين . كما سمعت محمد ابن الحسن المخرمي[١٤] يقول : « سمعت جعفرا الخلدي[١٥] يقول : سمعت الجنيد[١٦] يقول : السماع من حيث المستمع وذاك أن أجل ما سمع المستمع القرآن لأنه شفاء ورحمة وهدى وبيان ، وأدون ما يسمعه الشعر ، فقد يكون سماع القرآن عصى على مستمعيه وان كان هو شفاء ورحمة ويكون الشعر حكمة في قلب مستمعيه وان هو الفوى[١٧] في نفسه ، ألا ترى الله تعالى يقول : « والذِينَ لا يُؤْمِنُونَ في آذَانِهِمْ وَقْرٌ وهُوَ عَلَيْهِمْ عَمىً »[١٨] وقال النبي ﷺ : « انَّ مِنَ الشِّعْرِ حِكْمَةً »[١٩] فعلمت بهذا صحة ما قاله الجنيد .

وان المتحقق في السماع يسمع من الباطل حقاً ، وغير المتحقق فيه يسمع من الحق باطلا كما ذكر عن بعض السلف أنه سمع قائلا يقول: « يا سَعْتَرى البري » فغشي عليه فقيل له في ذلك فقال كنت حاضر القلب فسمعت كأنه يقول : « الساعة ترى بري » . وانما يطلق السماع أو يباح

لأهله ولمن أدب ظاهره قبل ذلك بالرياضيات[٢٠] والمجاهدات وباطنه بالمراعاة ، وعمر أوقاته بالتأدب بآداب السنن ، ولم يبق له في نفسه حظ ولا عليه مطالبة من الكون وما فيه كما سمعت جدي أبا عمرو اسماعيل بن نجيد[٢١] رحمة الله عليه يقول : « انما يحل السماع لمن كان قلبه حياً ونفسه ميتاً[٢٢] فأما من كان قلبه ميتاً[٢٣] ونفسه حياً[٢٤] فلا يحل له السماع » . وسمعت أبا عثمان المغربي[٢٥] يقول : « لا يحل السماع والخلوة الا لعالم رباني » . وسألت الامام أبا سهل محمد بن سليمان[٢٦] رضي الله عنه عن السماع فقال : « يستحب ذلك لأهل الحقائق ، ويباح ذلك لأهل الورع والنسك ، ويكره ذلك لمن سمعه تطرباً ». وأصل هذا كله قول الله تعالى : « إنَّ في ذَلِكَ لَذِكرى لِمَنْ كانَ لَهُ قلب أو ألقى السَّمْعَ وهُوَ شَهِيد »[٢٧] ، فحقيقة القلب لمن لا نفس له مخالفة له في أحواله ، وحقيقة القاء السمع لمن أصم نفسه عن جميع المخالفات فاستمع[٢٨] السماع سمع بحق عن حق كحال[٢٩] الشاهد ممن سمع من الخائفين آية من كتاب الله أو بيت شعر فزعجه ولم يؤثر في غيره من الحاضرين والمستمعين والصوت واحد والقوم حضور ولكن انما أزعجه زيادة حال كامن فيه فقده الآخرون كما قال الصديق الأكبر رضي الله عنه لوفد اليمن مما أخبرناه عبد الله بن محمد بن علي[٣٠] قال : يا محمد بن اسحاق الثقفي[٣١] ، قال محمد بن الحرب[٣٢] قال : نا يعقوب بن اسحق الحضرمي[٣٣] قال : (نا) شعبة[٣٤] ، قال جدي أبو عمرو[٣٥] : قال : قدم ناس من اليمن على أبي بكر الصديق رضي الله عنه فقال: اقرؤوا عليهم القرآن ، فجعلوا يقرؤون عليهم القرآن وهم يبكون ، فقال أبو بكر: هكذا لنا حتى حيت القلوب ، ولم يكن ما أخبر الصديق عن نفسه قسوة قلبه ، وان كان أخرجه بلفظ القسوة موهناً لنفسه ومصغراً لحاله ، وانما ذلك حال تمكين واستقامة لأنه كان أعلى منهم حالا ووقتاً ، والقوم أثر فيهم السماع لضعف أحوالهم عن حمل موارد السماع فهم كانوا المريدين والصديق كان مراداً ، وكل انسان يؤثر فيه السماع بقدر حاله ووقته ومعرفته ومحبته وشوقه والسن ألم تسمع ما قاله كثير عزة[٣٦] في شعره :

لو يسمعون كما سمعت حديثها   خروا لعزة ركعاً وسجودا

فقال : « لو يسمعون[٣٧] كما سمعت» أي لو كان لهم بها من الوجد مالي

لسمعوا مثل سماعي ولوجدوا بها وجدي، ولو سمعوا كذلك خروا لعزة ركعاً وسجودا . ولما اختص هو منها بحال اختص بسماع : كذلك من كان له مع الله حال يسمع من السماع خلاف ما يسمع الفارغ اللاهي .

والمستمعون على ضروب : مستمع يسمع بحظه وظنه[٣٨] ومستمع يسمع بحاله ووقته ، ومستمع يسمع بوجده ووجوده وتواجده ، ومستمع يسمع له ، ومستمع يسمع منه ، على اختلاف الأحوال والفوايد والرواية . والله يختص برحمته من يشاء .

ثم مع هذا محال أن يقال : أباح النبي ﷺ اللهو والباطل بعد أن قال النبي ﷺ « كل لهو الدنيا باطل الا . . »[٣٩] الحديث ، ومحال أن يقال انه سمع لهواً أو أمر باتخاذ اللهو . وقد جاء في الأثر الصحيح عن النبي ﷺ اباحة سماع الشعر والغناء وليس ذلك عندي[٤٠] والله أعلم ، لأنه علم أن في أمته من يسمع منه حكمة ويكون له في ذلك السماع زيادة برهان ، فمن ذلك ما حدثناه محمد بن يعقوب الأصم[٤١] قال : نا محمد بن عوف الطائي[٤٢] قال ، نا أبو المغيرة[٤٣] عن الأوزاعي[٤٤] عن الزهري[٤٥] عن عروة[٤٦] وأخبرنا أبو عمرو بن مطر[٤٧] واللفظ له قال ، نا الحباب بن محمد التستري[٤٨] قال : نا أبو الأشعث[٤٩] قال : نا محمد بن بكر البرساني[٥٠] قال : نا شعبة[٥١] عن هشام بن عروة[٥٢] عن أبيه عن عائشة أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه دخل عليها وعندها رسول الله ﷺ في يوم فطر أو أضحى ، وعندها قينتان تغنيان مما تقاذفت به الأنصار يوم بعاث فقال أبو بكر : مزمار الشيطان — مرتين — في بيت رسول الله ﷺ فقال النبي ﷺ : « دعنا يا أبا بكر فان لكل قوم عيداً وعيدنا هذا اليوم »[٥٣] وهذا حديث صحيح عن النبي ﷺ ، ونهيه أبا بكر عن زجرهن دليل على اباحته ذلك

ومن ذلك أيضاً ما حدثناه محمد بن محمد بن يعقوب الحافظ[٥٤] قال : نا محمد بن عبد الله بن يوسف الهروي[٥٥] قال : نا سعيد بن محمد بن رزيق الرسعني[٥٦] قال : نا الاويسي عبدالعزيز[٥٧] قال : نا ابراهيم بن سعد[٥٨] عن محمد بن اسحاق[٥٩] عن عثمان بن عروة[٦٠] عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت : دخل علي رسول الله ﷺ في أيام التشريق[٦١] وعندي جاريتان لعبد الله ابن سلام[٦٢] تضربان بدفين لهما وتغنيان[٦٣] فلما دخل رسول الله ﷺ أمسكتا

فتنحى رسول الله ﷺ الى سرير في البيت فاضطجع وسجى[٦٤] بثوبه فقلت : ليحلن اليوم الغناء أو ليحرمنه ، قالت : فأشرت اليهما أن خذا ، قالت : فأخذتا ، فوالله ما لبثنا أن دخل أبو بكر وهو يقول: أمزامير الشيطان في بيت رسول الله ﷺ ؟ فكشف رسول الله ﷺ رأسه وقال : « يا أبا بكر لكل قوم عيد وهذه أيام عيدنا »[٦٥]. وهذا صحيح المخرج ، وفي قول عائشة :ليحلن اليوم الغناء أو ليحرمنه ، وترك النبي ﷺ نهيهما عن ضرب الدف والغناء دليل واضح على تحليله واباحته .

ومن ذلك أيضاً ما أخبرناه أحمد بن علي بن الحسن الرازي[٦٦] قال : نا محمد بن يوسف الكديمي[٦٧] قال : نا محمد بن عبيد العتبي[٦٨] قال : نا أبي عن المسيب بن شريك[٦٩] عن عبد الله بن عبدالوهاب بن عبيدالله بن أبي بكرة[٧٠] عن أبيه عن أبي بكرة[٧١] قال : دخلت على رسول الله ﷺ وعنده أعرابي ينشد الشعر فقلت : يا رسول الله أقرآن ؟

فقال : « يا أبا بكرة في هذا مرة وفي هذا مرة » . وفي هذا دليل واضح على اباحة سماع الشعر .

ومن ذلك ما أخبرناه محمد بن داود[٧٢] قال : نا سفيان [٧٣] عن ابراهيم ابن ميسرة [٧٤] عن عمرو بن الشريد[٧٥] عن أبيه قال : أردفني رسول الله ﷺ فقال لي :

« هل معك من شعر أميه بن أبي الصلت[٧٦] قلت : نعم ، قال : هه فأنشدته فلم يزل يقول ، هه حتى أنشدته مائة بيت »[٧٧] . وفي هذا الحديث دليل على اباحة اختيار المستمع والاقتراح على القوال والاقتضاء منه الى أن يقضي ذلك وطره .

ومن ذلك ما وجدت في كتاب جدي نجيد بن يوسف السلمي بخطه أن عمر بن عبد الله بن رزين[٧٨] جدهم قال : نا محمد بن اسحاق عن محمد بن ابراهيم[٧٩] عن اسحاق بن سهل بن أبي حثمة[٨٠] عن ابن عمر[٨١] عن عائشة رضي الله عنهما قالت : كانت عندي جارية من الأنصار في حجري فزوجتها ، فدخل رسول الله ﷺ فلم يسمع غناء فقال : « يا عائشة ألا تغنون عليها فان هذا الحي من الأنصار

يحبون الغناء »(٨٢) وفي هذا الحديث دليل واضح على اباحة السماع(٨٣) م لقول النبي ﷺ : « ألا تغنون عليها » ، وهذا حث لها على ذلك .

وقد استقصيت في هذا الباب في مسألة السماع وأخرجت نيفاً وثلاثين حديثاً مسنداً عن النبي ﷺ في اباحة سماع الشعر والغناء ، وذكرت في هذه الفصول منها ما فيه كفاية لمن نظر اليه بعين الحق، ثم بعد هذا فقد علم الكل صلابة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقلة اغضائه على باطل ، وهو مع هذا كله أمر رباح بن المغترف(٨٤) أن يغني له ولأصحابه مما أخبرنا عنه أبو الحسن محمد بن محمد بن يعقوب الحافظ قال : نا عبد الله بن عتاب الزفتي(٨٥) قال ، نا هشام بن عمار(٨٦) قال سعيد بن يحيى(٨٧) قال : ، نا محمد بن عمرو(٨٨) .

عن يحيى بن عبد الرحمن(٨٩) قال : خرجنا مع عمر بن الخطاب في الحج الأكبر حتى اذا كنا بالروحاء(٩٠) كلم القوم رباح بن المغترف وكان حسن الصوت بغناء الأعراب فقالوا : أسمعنا وقصر عنا الطريق . فقال : اني أفرق من عمر ، فكلم القوم عمر انا كلمنا رباحاً ليسمعنا ويقصر عنا المسير فأبى الا أن تأذن له : فقال : يا رباح أسمعهم وقصر عنهم المسير فاذا أسحرت فارفع ، وخذ لهم في شعر ضرار بن الخطاب(٩١) فرفع عقيرته يتغنى وهم محرمون .

ثم بعد هذا قد أباحه الأئمة وصدر(٩٢) الأمة وعلماؤها فمن ذلك ما أخبرناه محمد بن جعفر بن محمد بن مطر(٩٣) قال: نا محمد بن أحمد بن الحسن بن سلامة الدينوري(٩٤) قال : نا أحمد بن منصور الرمادي(٩٥) قال يحيى بن بكير(٩٦) قال : أخبرني عبد الرحمن بن الغنم(٩٧) قال : أتينا معاوية بن صالح(٩٨) لنسأله فسمعنا صوت القيان من منزله . والغناء قال فقلنا له ، فقال : جوار اشتريتهن لعبد الرحمن بن معاوية(٩٩) أعلمهن . ومنه(١٠٠) ما أخبر به شافع بن محمد بن أبي عوانة(١٠١) قال : نا جدي أبو عوانة(١٠٢) قال : نا محمد بن سليمان البصري(١٠٣) قال : نا ابراهيم بن حميد(١٠٤) عن جرير(١٠٥) عن مغيرة(١٠٦) قال : كان المنهال بن عمر(١٠٧) حسن الصوت وكان له لحن يقال له وزن سبعة .

وأخبرنا محمد بن العباس الضبي(١٠٨) قال : نا أحمد بن محمد بن ياسين(١٠٩) قال : نا أحمد بن محمد بن الحسين بن أبي حمزة(١١٠) قال : نا جعفر الطيالسي(١١١) قال : نا يحيى بن معين(١١٢) قال : نا الفضل بن حبيب

السراج[113] قال : نا يحيى بن اسماعيل بن سالم[114] قال : قدم لحارثة[115] من هراة صناجة وكان يزور أبي ، فدعا جاريته وكانت تصنج وتغني ، ومع الشعبي[116] قضيب ، فجعل يقول معها ويضرب به ويقول : (شعر) :

وشاهدنا الحلي والياسمين والمسمعات بأصواتها

فقال أبي : هل ترى بهذا بأساً ؟ قال الشعبي : اطلع ابن عمر على قوم عندهم غناء فسألوه عن ذلك فقال : لابأس به ما لم يكن معه شراب وإلا خمر فيه ·

وسمعت الامام أبا سهل محمد بن سليمان[117] يقول سمعت أبا محمد الدرستوي[118] يقول بلغني عن مصعب بن عبد الله الزبيري[119] قال : حضرت مجلس مالك بن أنس[120] وسأله مصعب عن السماع فقال مالك : أدركت أهل العلم ببلدتنا هذه لا ينكرون ذلك ولايقعدون عنه ، وما قعد عنه ولا أنكره الا غبي أو جاهل أو ناسك عراقي غليظ الطبع ·

وسمعت الامام أبا سهل يقول : سمعنا أبا محمد الدرستوي يقوله ، ويذكر مصعب الزبيري قال : بلغني أن مالك بن أنس سمع رجلا في الأجرة وهو يغني ويقول : (شعر) ·

ما بال قومك يا رباب خزرا كانهم غضاب

فقال له مالك لقد أسأت الأداء ومنعت القائلة قال : فسأله الرجل عن طريقته فقال : تريد أن تقول أخذتها عن مالك بن أنس ، وقعد وعلمه وقال : لولا الشغل بالفقه لأسمعتكم منه علماً ·

وسمعت عبد الله بن محمد بن علي[121] يقول : سمعت محمد بن اسحاق بن خزيمة[122] يقول : سمعت يونس بن عبدالأعلى[123] يقول : سألت الشافعي عن اباحة أهل المدينة السماع فقال الشافعي: ولا أعلم أحداً من علماء الحجاز كره السماع الا ما كان منه في الأوصاف ،

فأما الحداء وذكر الأطلال والمرابع وتحسين الأصوات بألحان الشعر فمباح · فهذا طرف مما قاله الأئمة فيه بعد أن استقصيت ذلك في مسألة السماع · وفي هذا كفاية في هذا الموضع ، ثم تذكر بعد هذا ما قال فيه أئمة العارفين المتحققين

والعارفين بموارد الأمور ومصادرها فمن ذلك ما سمعت عبد الواحد بن بكر[١٢٤] يقول : سمعت محمد بن أحمد الزبيري[١٢٥] يقول : السماع حقائق بين الله تعالى وبين العبد ، فاذا ورد في السماع وارد شاكل حاله تحركت الحقائق التي بينه وبين الله ، فأوردت مع تحريكها الوجود ، وهو ذوق القلب من ذلك النوع الذي العبد مراد به ومخصوص ·

سمعت الامام أبا سهل محمد بن سليمان رحمه الله وسئل عن السماع فقال : المستمع بين استتار وتجل ، فالاستتار يورث التلهيب ، والتجلي يورث التبريد ، والاستتار يتولد منه حركات المريدين وهو محل الضعف والعجز ، والتجلي يتولد منه سكون الواصلين هو محل الاستقامة والتمكين ، فكذلك محل الحضرة ليس فيها[١٢٦] الا الذبول تحت موارد الهية · قال الله تعالى : « فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا »[١٢٧] ·

وسمعت عبد الواحد بن علي[١٢٨] يقول : في السماع مناظر وأخطار ·

لا يحوزها الا العلماء الربانيون الفانون عن نفوسهم وحظوظهم الراسخون في علم الغيوب ، المشاهدون حقائق الأقدار بمجاريها على الأكوان لها وعليها فناء وبقاء وقبضاً وبسطاً وجمعاً وتفرقة ·

سمعت أبا علي بكر محمد بن عبد الله الرازي[١٢٩] يقول : سمعت أبا محمد الجريري[١٣٠] يقول : سمعت الجنيد يقول : السماع بيان للمسلم وكشف للمؤمن ، وتلويح للمتيقن ، ونزهة للعارف ، وكل له مكانة ·

سمعت أبا عثمان الحيري[١٣١] يقول : اذا تحقق العبد بالله غار عليه الحق فلا يسمع الا منه ، وأسقط عنه بآل الفصل غيم الوصل وان كان لا وصل ولا فصل في الحقيقة ·

فهذه أطراف مما قالت الحكماء فيه من وصف السماع والمستمع : وسنذكر بعد هذا ما السماع وما يجب على المستمع من آدابه ·

فمن ذلك ما قيل : ان السماع تجرع الأسرار الصافية لما يرد عليها من فوائد الحق وزوائده ·

وقيل : السماع تجارب المريدين ، وبيان المتحققين ، وتهييج شوق المحبين ، وتسلية أفئدة الصادقين ، وهتك أستار المبطلين ٠

وقيل : السماع ميزان الرجال ومرآة الأبطال ٠

وقيل : السماع ما تقهرك بداهته لا ما تريفه على نفسك بالملل ٠

وقيل : السماع تطلب مفقود أو تحقق موجود ٠

وقيل : ما سمعت فهو منة وما أسمعت فهو بركة ٠

ومن آداب السماع ألا يقعد على السماع الا مع أهله ومن يكون لك زيادة في مجالسته ، وترك الانكار على من تحرك في المجلس أو تواجد ـ عرفت مقصوده في حركته ووجوده أم لا ـ ، وترك الاقتراح على القوال، وترك التقليد في السماع، وأكيس المستمعين من ميز بين وجده ووجوده وتواجده ، ولا يجري فيه مجرى العادات والطباع ٠ ومن العارفين بالسماع من قدم حال من يؤثر فيه السماع ويحركه ، ومنهم من قدم حال الساكنين والمتمكنين ، ومنهم من قال : ان من الواردات ما يوجب السكون فالسكون فيه أفضل ومنها ما يوجب الحركة فالحركة فيه أتم ، ومنهم من قدم صاحب المكان على المتمكن ، ومنهم من قدم المتمكن على صاحب المكان ٠ ولكل واحدة من هذه العبارات شرح يطول ذكره بيناه في كتاب (شرح الأحوال) ٠ وقد ذكرت في هذه الفصول ما فيه غنية للناظر اذا ساعده التوفيق وكرمه الحق والتحقيق والله تعالى ولي بلوغنا الى محل المتحققين في الأحوال بمنة وسعة رحمته ٠ ن (آمين)(١٣٢) ٠

آخر جزو السماع ، وقد تم بحمد الله ومنّه وحسن توفيقه وفرغ منه وقت الضحى يوم الاثنين الخامس من جمادى الأولى من سنة ثلاث وستين وخمسماية ٠

كتبه محمد بن أبي المحاسن بن أبي الفتح بن أبي شجاع الكرماني المكتني بأبي العلا ٠

الحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين ٠

الحواشي :

١ ـ في الأصل : « لهو » .

٢ ـ اعتمد الناسخ تليين الهمزة دون تحقيقها حيث تقرره قواعد التليين ، وقد اعتمدنا في رسمنا تحقيق الهمزة حيث ترد في هذا النص جريا على قواعد التحقيق الدارجة في أيامنا ، وسوف لا نشير الى ما يرد من ذلك في هذا النص .

٣ ـ في الأصل : « العلم » ولا يقوم المعنى .

٤ ـ كذا الأصل باعجام الجيم ، وجد الأمر : حقيقته وصريحه (اللسان : ٣/١١٣) ولعلها يا لهملة ، ويكون معناها التعريف والتحديد .

٥ ـ الأصل : استروخوا » باعجام الخاء .

٦ ـ سورة الرعد ، الآية : ١٧ .

٧ ـ البقرة ، الآية : ٦٠ والاعراف ، الآية : ١٦٠ .

٨ ـ الآية : ١٢ من سورة الرعد .

٩ ـ في الأصل : « يطمع من خوف وجه » ولعلها طفرة قلم .

١٠ـ لعلها أيضا : « ربت » من « رب » : أي أصلح ، أو (ربيت) : تعهدت وأصلحت .

١١ـ الأصل : « بعضها » سهو .

١٢ـ الأصل « تود » ولا يقوم بها المعنى .

١٣ـ الحظر : حظار ، وهو ما يعمل للابل من شجر ليقيها البرد ، وكذلك كل ما حال بينك وبين شيء فهو حظار . والجمع حظر ، ككتاب وكتب ، وقد تفتح الحاء في المفرد .

١٤ـ هو محمد بن الحسن بن سعيد بن الخشاب ، أبو العباس المخرمي الصوفي ، صاحب حكايات ، نزل بنيسابور وحج الى مكة وتوفي فيها عام ٣٦١ للهجرة . (طبقات الصوفية للسلمي ص : ٢٩ الحاشية) .

١٥ـ في الأصل : « الخالدي » تصحيف صوابه ما أثبتناه من طبقات السلمي وفيه باختصار : « هو جعفر بن محمد بن نصير ، أبو محمد ، الخواص ، بغدادي المنشأ والمولد ، صحب الجنيد والنوري وسمنون والجريري من المتصوفة ، وكان المرجع اليه في علوم القوم وكتبهم وحكاياتهم وسيرهم . توفي عام ٣٤٨ للهجرة في بغداد وقبره بالشونيزية . (طبقات السلمي ص : ٤٣٤) .

١٦ـ الجنيد بن محمد ، أبو القاسم ، الخزاز ، أصله من نهاوند ، ومولده ومنشؤه في العراق . من أئمة الصوفية توفي عام ٢٧٩ للهجرة ودفن بالشونيزية في بغداد (وفيات الاعيان ـ ابن خلكان ـ والوافي بالوفيات ـ الصلاح الصفدي ـ وطبقات السلمي .

١٧ـ كذا الأصل ، درسها فيه : « الغوا » ولعلها : « وان كان هو لغوا في نفسه » .

١٨ـ فصلت ، الآية : ٤٤ .

١٩ـ أخرجه البخاري : أدب : ٩٠، وسنن أبي داود : أدب : ٨٧، والترمذي : أدب : ٦٩ ، وابن ماجة : أدب : ٤١ .

٢٠ـ الأصل : « بالدنيا ضاق » تصحيف .

٢١ـ هو اسماعيل بن نجيد السلمي ، أبو عمرو ، جد أبي عبد الرحمن السلمي لامه ، وكان من شيوخه ، صحب أبا عثمان الحيري ، ولقي الجنيد ، سمع الحديث ورواه ، توفي عام ٣٦٦ للهجرة . (طبقات الشعراني : ١٠٣/١) .

٢٢ـ كذا الأصل ، ولعله يريد بالنفس : الجسد والشخص ، فذكر . وفي رسالة القشيري ج : ٤ ص ١٣٢ من حاشية مصطفى العروسي : « وقيل لا يصلح السماع الا لمن كانت له نفس ميتة وقلب حي ، فنفسه ذبحت بسيوف المجاهدة وقلبه حي بنور الموافقة » .

٢٣ـ في الأصل : « ميت » .

٢٤ـ الأصل : « حي » .

٢٥ـ هو سعيد بن سلام او سالم او سلما الصوفي ، من ناحية القيروان ، صحب أبا علي بن الكاتب والزجاجي ، توفي عام ٣٧٣ للهجرة (الوافي : ٦/١٥ ص ٢٢٥، وشذرات الذهب : ٣/٨) .

٢٦ـ محمد بن سليمان بن محمد بن هارون الحنفي ـ من بني حنيفة ـ أبو سهل ، الصعلوكي ، فقيه شافعي ، من العلماء بالادب والتفسير ، ولد باصبهان عام ٢٩٦ هـ وتوفي بنيسابور سنة ٣٦٩ هـ (أعلام الزركلي) .

٢٧ـ سورة (ق) الآية : ٣٧ .

٢٨ـ الأصل : « فاسمع » ولعله تصحيف .

٢٩ـ الأصل : « كما الشاهد » .

٣٠- أبو محمد عبد الله علي اللخمي ، الثقة الحجة ، سمع عمر بن لبابة ، وأسلم بن عبد العزيز وطبقتهما ، ومنه جماعة من الأقران ، توفي عام ٣٧٨ للهجرة (الشذرات : ٩٤/٣) .

٣١- هوأبو العباس السراج النيسابوري،محمدبن اسحاق بن ابراهيم ابن عبدالله ، مولى ثقيف ، ولد عام ٢١٨ هـ ، روى عنه البخاري ومسلم وغيرهما واتفقوا على صدقه ، توفي عام ٣١٣ للهجرة . (الوافي للصفدي : ١٨٧/٢/٦) .

٣٢- محمد بن حرب بن خربان الواسطي، أبو عبدالله، النشائي وقيل النشاستجي ، روى عنه البخاري ومسلم وابو داود، وقال ابو حاتم : صدوق ، توفي سنة ٢٥٥ هـ (الوافي : ٣٢٨/٢/٦) .

٣٣- المقرىء المشهور توفي بالبصرة عام ٢٠٥ للهجرة (غاية النهاية : ٣٨٦/٢ ، ومعجم الأدباء ٣٢٠/٧) .

٣٤- هو شعبة بن الحجاج بن الورد مولى الاشاقر/أبو بسطام من اعلام الرواة واسطي الاصل بصرى الدار توفي بالبصرة عـام/١٦٠ هـ . (تاريـخ بغداد : ٢٥٥/٩ وانظر الزركلي) .

٣٥- هو جد أبي عبد الرحمن السلمي ، انظر فيما سبق .

٣٦- هو كثير بن عبد الرحمن بن الأسود بن عامر الخزاعي أبو صخر شاعر متيم مشهور من اهل المدينة وقد توفي بها عام ١٠٥ هـ . (الأغاني : ٢٥/٨ ، وطبقـات ابن سلام : ١٢١ وسير اعلام النبلاء للذهبي ، تحقيق شعيب الارناؤوط : ج ٥ ص : ١٥٢) والبيت هو السادس من مقطعة في ديوانه ص ٤٤١-٤٤٢، صنعة الدكتور احسان عباس - بيروت - دار الثقافة .

٣٧- الأصل : « تسمعون » تصحيف .

٣٨- اصل الكلمة غير واضح تماما ولعل ما اثبته هو الاقرب لحسن قراءتها .

٣٩- الحديث غير تام في الأصل ، وبعد « الا » منه كلمة غير بينه . وجاء نص الحديث في سنن الدارمي : ٢٠٥/٢ : « كل شيء ، يلهو به الرجل باطل الا رمي الرجل بقوسه وتاديبه فرسه وملاعبة اهله فانهن من الحق » .
ونحوه في مسند الامام احمد : ١٤٤/٤ وسنن الترمذي : ٧/٣ .
وفي العقد لابن عبد ربه : ١٨٩/١ : « كل لهو المؤمن باطل الا في ثلاث » واكمل الحديث .

٤٠- الكلمة غير بينة في الأصل .

٤١- هو محمد بن يعقوب بن يوسف بن معقل بن سنان أبو العباس الأموي مولاهم النيسابوري الأصم حدث في الاسلام ستا وسبعين سنة ولم يختلف في صدقه وصحة سماعاته . توفي في شهر ربيع الآخر سنة ست واربعين وثلاث مئة . » عن الوافي للصفدي ٥/٦ ص ٢٢٣ .

٤٢- في الأصل : محمود ، ولعله سهو ، وهو محمد بن عوف ابن سفيان ابو جعفر الطائي الحافظ محدث حمص روى عن أبي المغيرة عبد القدوس وسمع محمد بن يوسف الفريابي وطبقته وكان من أئمة الحديث توفي سنة ٢٧٢ . تهذيب الكمال في اسماء الرجال ج ٣ ص ١٢٥٤ . وشذرات الذهب ج ٢ ص ١٦٣ .

٤٣- ابو المغيرة في كتب رجال الحديث أكثر من عشرة أشخاص كناهم ابو المغيرة والمقصود هنا عبد القدوس ابن الحجاج الخولاني ابو المغيرة الحمصي روى عن مرير بن عثمان وصفوان بن عمر والمسعودي وعبد الله بن سالم الأشعري والاوزاعي وعنه البخاري . قال العجلي والدارقطني : ثقة . وقال النسائي : ليس به بأس . قال البخاري : مات سنة ٢١٢ وصلى عليه أحمد بن حنبل . تهذيب التهذيب ج ٦ ص ٣٦٠ وشذرات الذهب ج٢ ص ٢٨ .

٤٤- هو أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو بن يحمد الاوزاعي امام اهل الشام كان يسكن بيروت ولد في بعلبك سنة ٨٨هـ ونشأ بالبقاع وتوفي عام ١٥٧ هـ في بيروت . انظر وفيات الاعيان جـ ٣ ص ١٢٧ .

٤٥- هو أبو بكر محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب بن عبدالله «بن الحارث بن زهرة الزهري أحد الفقهاء والمحدثين والأعلام التابعين بالمدينة . توفي في ١٧ رمضان سنة ١٢٤هـ عن ٧٣ سنة دفن بقرية نغف من اعمال الحجاز وفيـات الاعيان ج ٤ ص ١٧٧ .

٤٦- هو أبو عبد الله عروة بن الزبير بن العوام أحد الفقهاء السبعة بالمدينة وروى عنه ابن شهاب الزهري . ولـد عـام ٢٢ هـ وتوفي في قرية فرع مـن ناحيـة الرّبـذة سنة ٩٤ هـ . انظر وفيات الأعيان جـ ٣ ص ٢٥٥-٢٥٨ .

٤٧- أبو عمرو محمد بن جعفر بن محمد بن مطر النيسابوري شيخ السنة روى عن أبي عمر احمد بن المبارك ، ومحمد ابن ايوب الرازي وطبقتهما توفي وله ٩٥ سنة في عام ٣٦٠ شذرات الذهب ج ٣ ص ٣١ .

٤٨- العباب بن محمد التستري أبو علي روى عنه الطبراني - الاكمال ج ٢ ص ١٤٢ .

٤٩ـ أبو الأشعث : أحمد بن المقدام البصري العجلي روى عن بشر بن المفضل وحماد بن زيد ويزيد بن زريع معتمر ابن سليمان وطائفته وعنه البخاري والترمذي والنسائي وابن ماجة • قال أبو حاتم : صالح الحديث ، محلـــه الصدق • مات في صفر سنة ٢٥٣ • تهذيب التهذيب ج ١ ص ٨١ ، وشذرات الذهب ج ٢ ص ١٢٧ •

٥٠ـ هو محمد بن بكر بن عثمان البرساني البصري الأزدي روى له الجماعة ووثقه ابن معين وابن سعد توفي سنة ٢٠٣ هـ الوافي ٦/٢ ص ٢٥٩ •

٥١ـ سبقت ترجمته ، انظرها •

٥٢ـ هو أبو المنذر هشام بن عروة بن الزبير بن العوام ، أحد تابعي المدينة المكثرين من الحديث من أكابر العلمـاء • ولد سنة ٦١ هـ وتوفي ببغداد سنة ١٤٦ • وفيات الأعيان جـ ٦ ص ٨٠ •

٥٣ـ أخرجه بنحوه البخاري : (باب في العيدين ١٧/٢ بولاق) وابن ماجة : (كتاب النكاح : ٦١٢/١) والنسـائي : ١٩٥/٣ •

٥٤ـ هو أبو الحسن الحجاجي المحدث محمد بن محمد بن يعقوب من ولد الحجاج بن الجراح احد الحفاظ الثقات ـ توفي سنة ٣٦٠ هـ • انظـــر الوافي بالوفيـــات للصفدي ٦/١ ص ١٢٨ •

٥٥ـ هو محمد أبو عبد الله بن يوسف بشر الهروي الحافـظ غندر من أعيان الشافعية والرحالين في الحديث • سمع الربيع بن سليمـــان والعباس بن الوليـــد البيروني وطبقتهما ومنه الطبراني والزبير بن عبد الواحد وهو ثقة ثبت • توفي سنة ٣٣٠ • شذرات الذهب ج ٢ ص ٣٢٨ •

٥٦ـ في الانساب للسمعاني اسحاق بن رزيق الرسعني مات سنة ٢٥٩ وربما كان هذا عم سعيد بن محمد بن رزيق الرسعني نسبة الى بلدة من ديار بكر يقال لها رأسعين•

٥٧ـ عبـد العزيز بن عبـد الله بن يحيى بن عمـرو الاويسي القرشي روى عن ابراهيم بن سعد قال فيه الدارقطني : حجة • التهذيب ج ٦ ص ٣٤٥ ـ ٣٤٦ •

٥٨ـ ابراهيم بن سعد بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن عوف الزهري نزيل بغداد روى عنـــه محمد بن اســـحاق • (تهذيب التهذيب ج ١ ص ١٢١ •

٥٩ـ هو محمد بن اسحاق المحدث الثقـة وصاحب المغـازي والسيرة توفي ببغداد عام ١٥١ هـ انظر (وفيات الأعيان جـ ٤ ص ٢٧٦ •

٦٠ـ عثمان بن عروة بن الزبير بن العوام الاسدي المدني روى عن أبيه وقد روى عنه أخوه هشام بن عروة ومحمد بن اسحاق •

٦١ـ أيام التشريق : ثلاثة أيام بعـد يوم النحر ، لأن لحـم الأضاحي يشرق فيها للشمس أي يشرره (اللســـان ١٧٦/١٠) •

٦٢ـ صحابي مشهور كان اسمه الحصين فسـماه النبي ﷺ لما اسلم عبد الله • يروى انه من ذرية يوسف عليـــه الســـلام (الاصابـــة في تمييز الصحابة للعسـقلاني ج ٢ ص ٣١٢ ـ ٣١٣) •

٦٣ـ في الأصل : « يضربات ••• ويغنيان » •

٦٤ـ في الأصل : « وسجا » •

٦٥ـ الأصل : « وهذا ليام •• » • تصحيف أخرج الحـديث بنحوه النسائي : ١٩٦/٣ ـ ١٩٧ •

٦٦ـ احمد بن علي بن الحسين بن اسحاق بن عتبة الرازي ثم المصري المحدث • سمع مقدام بن داود الرعيني وطبقته • مات سنة ٣٥٧ ، شذرات الذهب ج ٣ ص ٢٢ •

٦٧ـ كذا الاصل ولم اعثر على محمد بن يوسف الكديمي ولعله يريد محمدبن يونس الكديمي وهو منالحفاظ البصريين واتهم بوضع الأحاديث ولد سنة ١٨٣ هـ وتوفي سنة ٢٨٦ هـ وربما كان الناسخاخطا النسخ فكتبيوسف بدلا من يونس / انظر الوافي للصفدي ٦/٥/ص ٢٩١ •

٦٨ـ محمد بن عبيد الله بن عمرو بن معاويـة العتبي كنيتـه أبو عبد الرحمن العتبي الاخباري من اهل البصرة حدث عـن أبيه وسـفيان بن عيينـة • روى عنـه أبو حـاتم السجستاني وأبو الفضل الرياشي • توفي عام ٢٢٨ • الانســاب ج ٨ ص ٣٨٠ • شذرات ج ٢ ص ٦٥ •

٦٩ـ المسيب بن شريك أبو سعيد التميمي الشقري الكوفي سمع هشام بن عروة • روى عنه علي بن اسحاق الحنظلي والليث بن سعد واسماعيل بن عيسى العطار ويحيـى ابن معين مختلف في تعديله • اثنى عليه احمد بو حنبـل وكانت ولادته بخراسان ونشا بالكوفة ومات ببغــداد سنة ١٨٦ هـ الأنساب ج ٧ ص ٣٦٣ ولسان الميـــزان الميزان ج ٦ ص ٣٨ وميزان الاعتدال ج ٤ ص ١١٤ •

٧٠ـ وقعت على ترجمة لعبيد الله بن ابي بكرة في الاعلام للزركلي ولم اجد شيئا عن عبد الوهاب او عبد الله الاول وعبيدالله هو تابعي ثقة من اهل البصرة كان اميرا لسجستان وعاش بين ١٤ ـ ٧٩ هـ/انظر الأعلام جـ ٤ ص ١٩١ ٠

٧١ـ هو نفيع بن الحارث بن كلدة الثقفي ، اسلم يوم حصار الطائف ، كان ورعا وله قصة معروفة مع المغيرة ابن شعبة أيام عمر بن الخطاب ٠٠ انظر وفيات الاعيان جـ ٦ ص ٣٦٣ ٠

٧٢ـ ربما كان أبا محمد عبد الله بن محمد بن داود كوفي الأصل٠ قال ابن سعد : كان ثقة عابدا ناسكا مات في شوال سنة ٢١٣ روى عن سفيان الثوري ٠ تهذيب التهذيب ج ٥ ص ٢٠٠ ٠ هذا وتسلسل التحديث الزمني متقبول واغلب الظن ان الناسخ اسقط (ابو) ٠

٧٣ـ هو سفيان بن سعيد بن الثوري الكوفي أبو عبد الله محدث فقيه (٩٧ ـ ١٦١ هـ) توفي بالبصرة ، عرف بورعه الشديد/انظر الوافي ووفيات الأعيان ومعجم المؤلفين جـ ٤ ص ٢٣٤ ٠

٧٤ـ ابراهيم بن ميسرة الطائفي نزيل مكة روى عن أنس ووهب ابن عبدالله وله صحبة وطاوس وسعيد بن جبير وعمرو بن الشريد وغيرهم ٠ قال أحمد ويحيى والعجلي والنسائي : ثقة ٠ وقال ابن سعد : مات في خلافة مروان بن محمد قريبا من سنة ١٣٢ وذكره ابن حبان في الثقات ٠ التهذيبج١ص١٧٢ ٠ وقد ذكر صاحب تهذيبالتهذيب أن لابراهيم صحبة والصحيح انه تابعي انظر الاصابة ج ١ ص ١٦ ولا يناسب ذلك تاريخ وفاته ٠

٧٥ـ عمرو بن الشريد بن سويد الثقفي ابو الوليد الطائفي تابعي ثقة ٠ التهذيب ج ٨ ص ٤٨ ٠

٧٦ـ شاعر جاهلي ادرك الاسلام ولم يسلم مات بعد فتح حنين انظر الوافي للصفدي ٩/٦ ص ٣٩٥ ٠

٧٧ـ اخرجه بنحوه مسلم في صحيحه (كتاب الشعر : ٤٨/٧ قسطنطينية ، واخرجه مختصرا أحمد في مسنده : ٣٨٨/٤ ، ٣٨٩ ، وابن ماجة مختصرا في سننه : باب الشعر : ١٢٣٦/٢) ٠

٧٨ـ عمر بن عبد الله بن رزين بن محمد بن برد السلمي أبو العباس النيسابوري توفي سنة ٢٠٣ سمع من ابن اسحاق ذكره ابن حبان في الثقات ٠ تهذيب التهذيب ج ٧ ص ٤٦٨ ٠

٧٩ـ هو أبو أمية محمد بن ابراهيم البغدادي ثم الواسطي الحافظ ، وثقه أبو داود وغيره ٠ توفي سنة ١٧٣ هـ انظر الوافي للصفدي ٦/١ ص ٣٣٥ ٠

٨٠ـ اسحاق بن سهل بن ابي حثمة ، روى عن أبيه عن عائشة وروى عنه محمد بن اسحاق بعد في المدنيين ٠ كتاب الجرح والتعديل (قسم ١ ص ٢٢٣) ٠

٨١ـ هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما ، ولد سنة ١١ هـ وتوفي سنة ٧٣ هـ انظر وفيات الأعيان جـ ٣ ص ٢٨ ـ ٣١ ٠

٨٢ـ أخرجه بنحوه ابن ماجة : ٦١٢/١ ، وأحمد في مسنده : ٣٩١/٣ ٠

٨٣ـ في الاصل : « السمع » ٠

٨٤ـ رباح بن المفترف ٠ ويقول الطبري رباح بن عمر المفترف هكذا في أسد الغابة ج ٢ ص ١٢٦ وضبطه ابن ماكولا في موضعين من الاكمال ج ٤ ص ٧ و ج ٧ ص ٣١٨ بالغين المعجمة وهو الأصح ٠

٨٥ـ عبد الله بن عتاب الزفتي أبو العباس محدث دمشق توفي عن ٩٦ سنة عام ٣٢٠ هـ روى عن هشام بن عمار ابن حماد وخلق ٠ قال ابو احمد الحاكم : رأيناه مثبتا شذرات الذهب ج ٢ ص ٢٨٥ والانساب ج ٦ ص ٢٩٠ ٠

٨٦ـ هشام بن عمار بن نصير السلمي أبو الوليد بن ميسرة ، مقرىء محدث ١٥٣ ـ ٢٤٥ هـ توفي بدمشق ٠ ميزان الاعتدال : ٢٥٥/٣ ٠

٨٧ـ سعيد بن يحيى بن صالح اللخمي أبو يحيى الكوفي المعروف بسعدان سكن دمشق روى عن ابيه واسمعيل بن أبي خالد وهشام بن عروة وعن محمد بن عمرو بن علقمة قال : أبو حاتم محله الصدق ٠ وقال ابن حيان : ثقة مامون مستيتم في الحديث تهذيب التهذيب ج ٤ ص ٩٨ ٠

٨٨ـ محمد بن عمرو بن علقمة بن وقاص الليثي المدني روى عن ابي سلمة وطائفة وكان حسن الحديث كثير العلم مشهورا اخرج له البخاري مقرونا باخر توفي سنة ١٤٥ « شذرات الذهب » ج ١ ص ٢١٧ ٠

٨٩ـ يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب بن أبي بلتعه اللخمي أبو محمد ويقال أبو بكر المدني روى عن أبيه وأسامة ابن زيد وحسان بن ثابت بعضهم يقول عنه سمعت عمر وانما هو عن أبيه سمع عمر وكان ثقة كثير الحديث ولد في خلافة عثمان ومات سنة ١٠٤ وفيها أرخه غير واحد تهذيب التهذيب ج ١١ ص ٢٤٩ ٠

٩٠- الروحاء : وهي من عمل الفرع والفرع كالكورة قريبة من المدينة فيها عدة قرى ومنابر ومساجد لرسول الله ﷺ . (ياقوت : الروحاء) .

٩١- ضرار بن الخطاب بن مرادس القرشي شاعر فارس وصحابي من القادة استشهد في وقعة اجنادين عام ١٣ هـ الإعلام للزركلي ج ٣ ص ٢١٥ .

٩٢- كذا الأصل .

٩٣- سبقت ترجمته ، انظره .

٩٤- محمد بن احمد بن الحسن حدث عن علي بن محمد الأزرق عن محمد بن عبدك ، طبقات الصوفية السلمي طبعة ١٩٥٣ ص ١٠٧ - ١٠٨ .

٩٥- هو الحافظ أبو بكر الرمادي احمد بن منصور بن سيار احد الثقات المشاهير كتب وصنف المسند وكان له حفظ ومعرفة روى عنه ابن ماجة وتوفي سنة خمس وستين ومائتين وولادته عام ١٨٢ هـ عن الوافي للصفدي ٨/٦/ص ١٩٢ .

٩٦- يحيى بن بكر واسمه نسر الأسدي القيسي أبو زكريا الكرماني كوفي الأصل سكن بغداد مات سنة ٢٠٨ او ٢٠٩ وثقة ابن معين . شذرات ج ٢ ص ٢٢ تهذيب التهذيب ج ١١ ص ١٩٠ .

٩٧- عبد الرحمن بن الغنم ربما كان عبد الرحمن بن مهدي ابن حسان بن عبد الرحمن العنبري قال ابن سعد : كان ثقة كثير الحديث توفي سنة ١٩٨ تهذيب التهذيب ج ٦ ص ٢٧٩ .

٩٨- هو معاوية بن صالح بن حدير الحضرمي الحمصي ، قاض من اعلام رجال الحديث نشا بحمص وخرج منها الى الأندلس ، (توفي عام ١٥٨ هـ/انظر الأعلام ج ٧ ص ٢٦١) .

٩٩- عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الرحمن الداخل الذي أسس الدولة الأموية .

١٠٠- في الأصل «منهاه» .

١٠١- روى ابنه محمد بن ابي عوانة أبو مصعب عن والده وشافع هذا هو ابن محمد حفيد أبي عوانة .

١٠٢- هو يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم بن يزيد النيسابوري ثم الاسفراييني الحافظ صاحب الصحيح المخرج على كتاب مسلم بن الحجاج وهو من الثقات توفي عام ٣١٦ هـ ودفن باسفرايين/عن وفيات الأعيان ج ٦ ص ٣٩٣ .

١٠٣- في الأصل « المصري » وهو محمد بن سليمان بن هشام ابن سليمان بن طلحة اليشكري بصري الأصل روى عن ابن علية وعبد الله بن نمير وعبيدة بن حميد وأبي معاوية. روى عنه ابن ماجة وابن خزيمة وأبو عوانة . توفي بالكرخ ٢٦٥ . تهذيب التهذيب ج ٣ ص ٢٠٢ .

١٠٤- هو ابراهيم بن حميد الرؤاسي ، الكوفي ، ثقة . روى له البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وتوفي سنة ثمان وسبعين ومائة/عن الوافي بالوفيات للصفدي ٣٤٤/٥/٦ .

١٠٥- جرير بن عبد الحميد بن قرط الضبي أبو عبد الله الرازي القاضي ولد بقرية من قرى اصبهان ونشا بالكوفة ونزل الري . روى عن عبد الملك بن عمير وعمارة بن القعقاع ومغيرة ابن مقسم ثقة متفق عليه ولد سنة ١٠٧ . وتوفي سنة ١٨٨ . تهذيب التهذيب ج ٢ ص ٧٥ .

١٠٦- مغيرة بن مقسم الضبي قيل انه ولد أعمى . روى عن ابيه وعن أبي وائل . روى عنه هيثم وجرير وابن فضيل وابو عوانة . قال النسائي : المغيرة ثقة وفي كتاب جرير عن مغيرة عن ابراهيم مائة سماع مختلف في وفاته وهي على الأغلب سنة ١٣٦ وفيها ارخه ابن سعد . تهذيب التهذيب ج ١٠ ص ٢٧٠ .

١٠٧- المنهال بن عمر روى عن انس بن مالك . تهذيب التهذيب ج ١٠ ص ٣١٩ .

١٠٨- محمد العباس بن أحمد بن عصم أبو عبد الله بن أبي ذهل الضبي ويعرف بالعصمي من اهل هراة ورد نيسابور فسمع بها وكذلك ببغداد سنة عشر وثلاثمائة ثم وردها بعد ذلك دفعات وكان العصمي ثبتا جليلا من ذوي الأقدار العالية وله افضال بينة على الصالحين والفقهاء المستورين. ولد أبو عبد الله سنة أربع وتسعين ومائتين ومات لسبع بقين من صفر سنة ثمان وسبعين وثلاثمائة ودفن بهراة تاريخ بغداد ج ٣ ص ١١٩ - ١٢١ . طبقات الصوفية ص ١٣٠ - ١٣١ الحاشية .

١٠٩- هو أبو اسحاق احمد بن محمد بن ياسين الهروي توفي سنة ٣٣٤ هـ مؤرخ له تاريخ هراة وكان من علماء الحديث ويضعف/عن الاعلام للزركلي ج ١ ص ٢٠٧ .

١١٠- لعله احمد بن محمد بن حسين السقطي عن يحيى بن معين . ذكروا انه وضع حديثا على يحيى ميزان الاعتدال ج ١ ص ١٣٥ .

١١١- ابو الفضل جعفر بن محمد بن أبي عثمان الطيالسي البغدادي سمع عفان وطبقته وكان ثقة متحريا الى الغاية في التحديث توفي سنة ٢٨٢ . « شذرات الذهب » ج ٢ ص ١٧٨ .

١١٢ـ هو يحيى بن معين بن عون بن زياد بن بسطام بن عبدالرحمن الغطفاني (١٥٨ ـ ٢٣٣ هـ) محدث حافظ مؤرخ حدث عن احمد بن حنبل والبخاري ومسلم توفي بالمدينة • عن معجم المؤلفين ج ١٣ ص ٢٣٢ •

١١٣ـ الفضل بن حبيب السراج مولى الأزد روى عن عبد الله ابن العلاء الدمشقي وروى عنه داود بن عمرو البغدادي • كتاب الجرح والتعديل ج ٣ قسم ٢ ص ٦٠ •

١١٤ـ يحيى بن اسماعيل بن سالم الأسدي روى عن الشعبي وأبيه اسماعيل بن سالم • روى عنه أبو داود الطيالسي وشبابة بن سوار وسعيد بن سليمان • الجرح والتعديل ج ٤ قسم ٢ ص ١٢٦ •

١١٥ـ حارثة بن مضرب العبدي الكوفي روى عن علي وعمر وعنه أبو اسحاق • وثقة أبو يحيى • وقال احمد : حسن الحديث • ميزان الاعتدال ج ١ ص ٤٤٦ •
تهذيب التهذيب جـ ٢ ص ١٦٦ •

١١٦ـ الشعبي هو عامر بن شراحيل بن عبد وقيل عامر بن عبدالله بن شراحيل الشعبي الحميري أبو عمرو الكوفي من شعب همدان وقيل ابن عبد ذي كبار روى عن علي وسعد بن أبي وقاص وأبي هريرة وروى عنه فضيل بن عمر مات سنة ١٠٩ وهو ثقة • تهذيب التهذيب ج ٥ ص ٦٨ • هذا وللشعبي ترجمة واسعة في تاريخ دمشق لابن عساكر ـ مجلد عاصم وما بعده ص ١٣٨ـ٢٤٧ •

١١٧ـ تقدمت ترجمته ، انظرها •

١١٨ـ أبو محمد عبدالله بن جعفر بن درستوية بن المرزبان الفارسي الفسوي النحوي كان عالما فاضلا أخذ الادب من ابن قتيبة والمبرد واخذ عنه جماعة من الأفاضل كالدار قطني وغيره وكانت ولادته سنة ٢٥٨ وتوفي سنة ٣٤٧ ، ببغداد وكان أبوه من كبار المحدثين واعيانهم • وفيات الاعيان ج ١ ص ٣١٥ •

١١٩ـ هو مصعب بن عبد الله بن ثابت بن عبد الله بن الزبير العوام أبو عبدالله (١٥٦ ـ ٢٣٦ هـ) محدث ونسابة توفي ببغداد/عن معجم المؤلفين ج ١٢ ص ٢٩١ •

١٢٠ـ هــو مالك بن أنس بن مــالــك الأصبحي الحمــيري (٩٣ ـ ١٧٩ هـ) أبو عبد الله امام دار الهجرة واحــد الائمة الأربعة •

١٢١ـ تقدمت درجمته ، انظرها •

١٢٢ـ هو محمد بن اسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر ابو بكر النيسابوري الحافظ روى عنه البخــاري ومسلم في غير الصحيح • توفي بنيسابور سنة ٣١١ هـ • انظر الوافي للصفدي ٢/٦ ص ١٩٦ والمنتظم ج ٦ ص ١٨٥ •

١٢٣ـ هو أبو موسى يونس بن عبد الأعلى بن موسى بــن مسيره بن حفص بن حيان الصــدفي المصــري الفقيــه الشافعي ، محدث جليل (١٧٠ ـ ٢٦٤ هـ) انظر وفيات الاعيان جـ ٧ ص ٢٥١ •

١٢٤ـ عبد الواحد بن بكر هو ابو الفرج الورثاني روى عن الحسن بن ابراهيم الدلفاني وعن القناد • دخل جرجان سنة ٣٦٥ وسمع وحدث بها • توفي بالحجاز سـنـة ٣٧٢ • تاريخ جرجان ص ٢١١ •

١٢٥ـ لعله القاضي أبا محمد بن احمد الزبري من أهــل دمشق كان مكثرا من الحديث ولم يكن موثوقا به مات في سنة ٣٢٩ هذا والتحديث الزمني مناسب وأغلب الظـن ان النسبة الناسخ الانساب ج ٦ ص ٢٤٢ •

١٢٦ـ في الأصل : منها وفي رسالة القشيري : وذلك صفــة الحضرة ، الناسخ •

١٢٧ـ سورة الأحقاف الآية ٢٩ •

١٢٨ـ هو عبد الواحد بن علي بن برهان الأسدي أبو القاسم/ له ترجمة في الانباه ٢/٢١٣ ورد في وفيات الاعيان ج ٤ ص ٣٣٢ •

١٢٩ـ محمد بن عبد الله الرازي الواعظ هو محمد بن/عبدالله ابن عبد/ العزيز بن شاذان الصوفي الواعظ والد المحدث أبي مسعود احمد محمد البجلي الرازي • روى عــن يوسف بن الحسين الرازي وابن عقدة وطائفة وهو صاحب مناكير وغرائب ولا سيما في حكايات الصوفية ، قاله في العبر وقال في المغني : طعن فيه الحاكم • ولأبي عبدالرحمن السلمي عنه عجائب توفي سنة ٣٧٦ شذرات الذهب ج ٣ ص ٨٧ •

١٣٠ـ هو أبو محمد احمد بن محمد بن الحسين الجريــري من كبار اصحاب الجنيد وصحب سهل بن عبدالله التستري خلف الجنيد في تمام الحال وصحة العلم توفي سنة ٣١١ طبقات الصوفية للسلمي ص ٢٥٩ وحلية الأولياء ج ١ ص ٣٤٧ ـ ٣٤٩ •

١٣١ـ ابو عثمان سعيد بن اسماعيل بن سعيد بن منصــور الحيري النيسابوري صحب يحيى بن معاذ الرازي وشــاه ابن شجاع الكرماني أصــلــه من الري ثم رحل الــى نيسابور وهو معاصر للجنيد • توفي سنة ٢٩٨ والنص يشير الى ان أبا محمد الجريري يذكر سماعه عن الجنيد وعن ابي عثمان • طبقات الصوفية للسلمي ص ١٧٠ •

١٣٢ـ في الاصل نون وقد وضعت الكلمة المختصرة المقصودة آمين بين قوسين لأنها اضافة مستنتجة •

من مظاهر تطور الطب في بلاد الشام
في القرنين السادس والسابع الهجريين

ابراهيم بن مراد

لم تشهد بلاد الشام في القرنين الثالث والرابع الهجريين (التاسع والعاشر الميلاديين) ما شهدته بقية العواصم الاسلامية من ازدهار في العلوم الطبية ومباحثها • فالقرن الثالث كانت تستاثر بمظاهر الازدهار فيه بغداد عن سواها ، نتيجة نشاط بيت الحكمة فيها ، وتواصل هجرة الجنديسابوريين اليها ، وهي هجرة كانت قد بدأت في القرن الثاني • أما في القرن الرابع فقدعمت مظاهر الازدهار عواصم أخرى ، وخاصة قرطبة والقيروان في بلاد المغرب • وقدشهدت تلك الحركة العلمية تقلصا في القرن الخامس قد شمل ـ ما عدا بلاد الأندلس ـ معظم البلاد الإسلامية• ثم أستعادت في القرنين السادس والسابع الهجريين (الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين) مدها كاشد ما تكون ، ليس من حيث عدد الأطباء الممارسين فحسب بل من حيث تنظيم المهنة وكثرة المؤسسات الاستشفائية واحكام الاشراف عليها وتسييرها•

ولو أردنا ايجاز أهم ما تميزت به هذه الفترات كلها من تاريخ الطب في البلاد العربية الاسلامية لقلنا أن القرن الثالث الهجري كان عصر الترجمة ، وان القرن الرابع والنصف الأول من القرن الخامس كان عصر ظهور المؤلفات الكبرى في الطب، مثل « الحاوي في الطب» لأبي بكر محمد بن زكرياء الرازي ، و « زاد المسافر » لأبي جعفر أحمد بن الجزار ، و « الكامل في الصناعة الطبية» لعلي بن عباس المجوسي ، و « التصريف لمن عجز عن التاليف» لأبي القاسم خلف بن عباس الزهراوي ، و « القانون في الطب » لأبي علي الحسن بن سينا • اما القرنان السادس والسابع فقد مثلا عصر التطبيق لما انتهت اليه المعارف

★ قدم هذا البحث في « ندوة السمات الانسانية للعلم والعمل في بلاد الشام » التي نظمت بدمشق بين ٥ ـ ١٢ تشرين الأول (اكتوبر) ١٩٨٤ •

العربية الاسلامية في مجال الطب ، فقلت التاليف الطبية المبتكرة وكثرت الشروح للمؤلفات السابقة ، وأنشئت المدارس لتعليم الطب والبيمارستانات للمعالجة ومتنت صلة السلطة السياسية بالعمل الطبي . وقد كانت بلاد الشام طيلة هذه الفترة الأخيرة ــ وخاصة في القرن السابع ــ عاصمة البلاد الاسلامية بحق في مجال الطب ، لا تضاهيها بلاد اسلامية أخرى فيما وصلت اليه من تطور في الممارسة الطبية ، رغم ما عرفته في هذه الفترة من الحروب ، وخاصة الحروب الصليبية . وغايتنا الأساسية من هذا البحث هي استجلاء المظاهر الأساسية الدالة على ذلك التطور ، اسهاماً منا في ابراز الدور الذي قامت به هذه البلاد المباركة في تطوير العلوم العربية الاسلامية .

١ ــ هجرة الأطباء الى بلاد الشام :

لقد كانت بلاد الشام ــ وخاصة مدينة دمشق ــ مقصودة يشد اليها الأطباء الرحال . وهي ظاهرة تدل على المنزلة التي كانت تتميز بها عن سواها من البلاد الاسلامية في نظر الأطباء . ويبدو أن ذلك التميز لم يكن بسبب ما كان الأطباء يأملونه من حظوة وتشجيع في بلاد الشام فقط بل بسبب رخاء العيش فيها . فقد روى لنا القفطي عن الطبيب الأندلسي أبي الحكم عبدالله بن المظفر المرسي القصة التالية : « فارق [العراق] على نية قصد المغرب ، فلما حل بظاهر دمشق سيّر غلاماً له ليبتاع منها ما يأكلونه في يومهم ، وأصحبه نزرا يكفي رجلين . فعاد الغلام ومعه شواء وفاكهة وحلواء وفقاع وثلج . فنظر أبو الحكم الى ما جاء به وقال له عند استكثاره : أوجدت أحداً من معارفنا ؟ فقال : لا ، وانما ابتعت هذا بما كان معي ، وبقيت منه هذه البقية . فقال أبو الحكم : هذا بلد لا يحل لذي عقل أن يتعداه ودخل ، وارتاد منزلا سكنه ، وفتح دكان عطر يبيع به العطر ويطب (١) .

ولقد كانت هجرة الأطباء الى بلاد الشام قوية بالقياس الى ذلك العصر ونظر الظروف الحرب التي كانت البلاد تمر بها . وقد كانت الهجرة اليها من أصقاع شتى ، وخاصة من بلاد المغرب والاندلس والعراق . ومن أشهر الأطباء المغاربة الوافدين الذين كان لهم تاثير في تطوير المباحث الطبية نذكر أبا الحكم السابق ذكره (ت . ٥٤٩ هـ ١١٥٤ م)(٢) . وقد جاء دمشق من العراق بعد سنة ٥٢١ هـ / ١١٢٧ م وقد كان لأبي الحكم ابن قد نبغ هو أيضاً في الطب واشتغل به في دمشق ، هو أفضل الدولة أبو المجد محمد بن أبي الحكم (عاش في القرن السادس)(٣) ، وأبا جعفر عمر بن علي بن البذوخ القلعي (ت . ٥٧٦ هـ / ١١٨٠ م)(٤) ، وأبا الفضل عبدالمنعم بن عمر الاندلسي (ت . حوالي ٦٢٠ هـ/١٢٢٣ م)(٥) ، وقد جاء دمشق قبل سنة ٥٦٩ هـ/١١٧٣ م . وأبا زكرياء يحيى بن اسماعيل البياسي الأندلسي (عاش في القرن السادس)(٦) ، وقد جاء دمشق بعد اقامة في القاهرة ، ويوسف بن يحيى بن اسحاق السبتي الفاسي (ت . ٦٢٣ هـ / ١٢٢٦ م) (٧) ، وقد كانت اقامته في حلب ، وأبا محمد عبدالله بن أحمد ابن البيطار المالقي (ت . ٦٤٦ هـ/١٢٤٨ م)(٨) ، ويبدو أن أول مجيئه الى دمشق ــ من

القاهرة ـ كان سنة ٦٣٣ هـ /١٢٣٥ م ،وبدمشق كانت وفاته ، وقد كانت الصيدلة أغلب عليه من الطب ولذلك كان يعشّب في معظم أنحاء بلاد الشام • وأما الأطباء الوافدون من العراق فنذكر منهم بالخصوص نجم الدين أبا الفتوح أحمد بن محمد ابن السري (ت• حوالي ٥٤٣ هـ/١١٤٨م)(٩)،ومهذب الدين أبا الحسن علي بن عبدالله النقاش (ت• ٥٧٤ هـ/ ١١٧٨ م)(١٠)وفخرالدين أبا عبدالله محمد بن عبد السلام المارديني (ت• ٥٩٤ هـ / ١١٩٧ م)(١١) ،على أن أصل أجداد المارديني هذا من بيت المقدس ، وقد جاء بلاد الشام سنة ٥٨٧ هـ/١١٩١ م وبقي بها أربع سنوات ، سنتين في دمشق التي غادرها في سنة ٥٨٩ هـ /١١٩٣ م ، وسنتين في حلب التي غادرها الى ماردين سنة ٥٩١ هـ / ١١٩٥ م ، وموفق الدين أبا محمد عبداللطيف بن يوسف البغدادي (ت• ٦٢٩ هـ / ١٢٣١ م) (١٢)، الذي جاء بلاد الشام من مصر ، وأقام بدمشق وحلب وبيت المقدس ورجع الى بغداد حيث كانت وفاته ، ورضي الدين أبا الحجاج يوسف بن حيدرة الرحبي (ت• ٦٣١ هـ / ١٢٣٣ م)(١٣) ، وقد جاء دمشق مع والده فاستقربها، بعد اقامة في بغداد وفي القاهرة ، وقد أنجب هذا الطبيب ابنين كان لهما هما أيضاً دور متميز في المباحث الطبية في دمشق خاصة ،وهما جمال الدين عثمان بن يوسف الرحبي (ت• ٦٥٨ هـ/١٢٦٠ م) (١٤) ، وهذا قد أنهى حياته في مصر التي هاجر اليها عندما دخل التتار بلاد الشام، وشرف الدين أبوالحسن علي بن يوسف الرحبي (ت• ٦٦٧ هـ / ١٢٦٨ م)(١٥) ، وقد كان مولد هذين الطبيبين ومنشؤهما في دمشق •

هؤلاء أحد عشر طبيبا من الأطباء اللامعين قد هاجروا الى بلاد الشام وخاصة الى دمشق ، وقد كانت هجرة معظمهم في القرن السادس وكانت اقامة جلهم نهائية ، وخاصة في دمشق ، ولا نعرف عاصمة اسلامية غير دمشق قد استقطبت في القرن السادس مثل هذا العدد من الكفايات الطبية • انطلاقاً من ذلك فانه يحق لنا أن نقول بدون مبالغة أن دمشق كانت أهم عاصمة علمية اسلامية في القرن السادس الهجري الثاني عشر الميلادي تستهوي الأفئدة فيميل اليها الأطباء ويقصدونها •

٢ ـ منزلة الطب والأطباء :

لقد حظي الأطباء والطب عامة بمنزلة رفيعة في بلاد الشام في القرنين السادس والسابع الهجريين • ولا بد من الثناء هنا على الدور المهم الذي كان للملوك والأمراء الأيوبيين في ذلك • ومن أهم الدلائل على رفعة تلك المنزلة:

أ ـ استصحاب الملوك الأطباء واصطفاؤهم لخدمتهم • فقد كان كل ملك يصطفي لخدمته ولخدمة القصر عدداً كبيراً من الأطباء قد يبلغ الخمسة عشر طبيباً ، منهم من يرافقه في حله وترحاله، والطبيب يُختار عادة لشهرته وجودة ممارسته • ونطاق هذه المحاضرة يضيق عن تعداد الأطباء المتازين الذين صحبوا الملوك •

ب ـ اهتمام أمراء الأقاليم باستصحاب الأطباء أيضا • ولم يكن هؤلاء أقل قيمة وشهرة من الأطباء الذين يصحبون الملوك • ونذكر على سبيل المثال لا الحصر هنا مهذب الدين

يوسف بن أبي سعيد السامري (ت· ٦٢٤هـ/١٢٢٧ م) (١٦) الذي خدم بالطب أميري بعلبك عز الدين فخر شاه الأيوبي وابنه مجدالدين بهرام شاه (ت ٦٢٨هـ/١٢٣٠ م) والطبيب أبا الثناء سديد الدين محمود بنعمر بن رقيقه (ت/٦٣٥ هـ / ١٢٣٧ م) (١٧) (ت· ٥٧٨هـ/١١٨٢م) الذي خدم بالطب أميرحماه المنصور ناصرالدين محمد بن تقيالدين الأيوبي (ت· ٦١٧ هـ/١٢٢٠ م) ،والطبيب سيف الدين أبا الحسن علي بن محمد الآمدي (ت· ٦٣٦ هـ/١٢٣٨ م)(١٨) الذي خدم نفس الأمير السابق ، ناصر الدين صاحب حماه ، والطبيب أبا الحسن بن غزال بن أبي سعيد (ت· ٦٤٨ هـ/١٢٥٠ م)(١٩) الذي خدم بالطب أمير بعلبك مجد الدين بهرامشاه ثم من بعده أمير دمشق عماد الدين اسماعيل بن أبي بكر الأيوبي (ت· ٦٤٨هـ/١٢٥٠م)، والطبيب نجم الدين أبا زكرياء يحيى بنمحمد اللبودي (ت· بعد ٦٦٦ هـ/١٢٧٦ م)(٢٠)الذي خدم أمير حمص ابراهيم بن أسدالدين شيركوه (ت· ٦٤٣ هـ/١٢٤٥ م) والطبيب المؤرخ موفق الدين أبا العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن أبي أصيبعة (ت ٦٦٨هـ/١٢٧٠ م) (٢١) الذي خدم بداية من سنة ٦٣٤ هـ/١٢٣٦م أمير صرخد عزالدينأيدمير بن أيبك (ت ٦٤٨هـ/١٢٥٠م) قبل أن يصبح ملك مصر سنة ٦٤٧ هـ/١٢٤٩ م ·

ولقد كان أولئك الملوك وهؤلاء الأمراء جميعاً يصطحبون الأطباء ويقربونهم اليهم دون أي اعتبار لعقائدهم، ولذلك كان من بين الأطباء المقربين عدد من اليهود والمسيحيين الذين لقوا حظوة كبيرة سواء في مصر أو في بلاد الشام ، وقد كان ذلك في عصر أعمت فيه العصبية الدينية أوروبا فأتت بلاد الشام نفسها تشن عليها الحرب باسم الصليب ·

ج ـ تقلد الأطباء الوزارة : كثيراً ماكان الملوك والأمراء يفوضون الى أحد الأطباء المقربين منهم والموثوق بأمانتهم أمور الدولة وأحوالها ويعتمدون عليه في تصريف شؤونها· وقد تصل تلك الثقة الى درجة أن يتقلد الطبيب الوزارة · ونعرف من الأطباء الذين حظوا بهذه المنزلة فتقلدوا الوزارة أربعة ، هم فخرالدين رضوان بن الساعاتي (توفي في النصف الأول من القرن السابع)(٢٢) الذي استوزره أمير دمشق عيسى بن الملك العادل الأيوبي (ت ٦٢٤ هـ/١٢٢٧ م) ، ومهذب الدين يوسف بن أبي سعيد السامري الذي استوزره أمير بعلبك مجد الدين بهرام شاه ، وأبوالحسن غزان بن أبي سعيد الذي استوزره أمير دمشق عماد الدين اسماعيل بن أبي بكر الأيوبي ، ونجم الدين أبو زكرياء يحيى اللبودي الذي استوزره أمير حمص ابراهيم بن أسد الدين شيركوه ·

د ـ **كثرة عدد الأطباء** : لقد كانت تلك الظروف كلها ملائمة لخلق بيئة علمية حقيقية تزدهر حيزها العلوم الطبية ومباحثها ويتكاثر ـ نتيجة لذلك ـ عدد أصحاب الصناعة الطبية· ولقد أحصينا الأطباء الذين عُرفوا في القرنين السادس والسابع الهجريين اعتماداً على التراجم التي أوردها ابن أبي أصيبعة في « عيون الأنباء » ولسيان لكلرك في « تاريخ الطب العربي » لأطباء بلاد الشام ـ وهما لم يُترجما الا لمن اشتهر أمره ، ولا شك أن كثيرين ممن عاش في القرى والأماكن النائية عن العواصم الكبرى لم يذكروا فوجدنا عدداً لا يستهان بكثرته ، وخاصة في القرن السابع· فقد اشتهر في القرن السادس قرابة المشرين طبيباً ·

أما القرن السابع فقد تضاعف فيه هذاالعدد مرتين ليبلغ خمسة وستين طبيباً(٢٣) ، جلهم من بلادالشام مولداً ومنشأ واقامةوقليل منهم كانوا من الوافدين الذين أقاموا فترة من الزمن فقط ، الا أنهم هم أيضاً كانت لهممشاركة في الصناعة الطبية ،وخاصة فيالمعالجة وفي التدريس • ولا بد من الاشارة الى أن هذاالعدد من الأطباء ــ الذين يضيق مجال هذا البحث عن تعدادهم ، ونكتفي باحالة الراغبفي الاستقصاءعلى المصدرين اللذين اعتمدناــ قد اختصت به بلاد الشام عن سواها مــن البلدان العربية الاسلامية طيلة تاريخ الطب العربي ، ذلك أننا لا نعرف أي بلد اســلامي آخر قد ظهر في قرن من القرون الممتدة ما بين الثالث والتاسع الهجريين ما ظهر مــن الأطباء في القرن السابع في بلاد الشام ، رغم خلوها في ذلك العهد من عاصمة سياسيــة مركزية ، ولا تدانيها في عدد أطبائها ذلكالا العراق والأندلس في القرن الرابع الهجري ،فقــد كان عدد الأطباء في العراق في القرن الرابع اثنين وأربعين طبيباً ، وكان عددهم فيالأندلس خمسة وثلاثين •

٣ ـ المؤسسات الاستشفائية :

لقدسبق للمرحوم أحمد عيسى (ت ١٩٤٦ م) في كتابــه القيم « البيمارستانات في الاسلام » أن قام باحصــاء البيمارستانات في الاسلام » أن قام باحصــاء البيمارستانــات الموجودة في بلاد الشام والحديث عنها(٢٤) ،اعتماداً على مصادر عديدة • والبيمارستانات التي أنشئت في بلاد الشام في القرنين السادس والسابع تسعة منهاثلاثة بمدينةدمشق وحدها، وهي : « المارستان الصغير » و « بيمارستان باب البريد » ، ولا نعرف بالضبط سنةانشاء هذين البيمارستانين، والثالث هو«البيمارستان الكبير النوري » وقد أنشأ هذا المستشفى الملك نور الدين محمود بن زنكي (ت٥٦٩هـ/١١٢٧ م) ، ومنهــا بيمارستــان حلب ويسمــى «النوري» أيضاً نسبة الى منشئه الملك نور الدين محمود بن زنكي ، ومنها بيمارستانحماة، وقــد كان قائماً سنــة ٥٨٠ هـ/١١٨٤ م ،وبيمارستان القدس ويسمىأيضاً «البيمارستان الصلاحي » نسبــة الى منشئــه صلاح الدين الأيوبي (ت ٥٨٩ هـ/١١٩٣ م) بعد أن فتح القدس سنة ٥٨٣ هـ/١١٨٨ م ، بيمارستانعكا الذي أنشأه صلاح الدين الأيوبي أيضــا سنة ٥٨٤هـ/١١٨٩م ، وبيمارستانالصالحيةويسمى القيمري أيضاً نسبة الى منشئه سيف الدين أبي الحسن علي بن يوسف القيمــري(ت ٦٥٣ هـ/١٢٥٥م) أكبر أمراءالقيامرة، وبيمارستان الجبل بقرية نيرب قريباً مــن دمشق ، قد أنشيء في النصف الأول من القرن السابع ، ولا ندري من أنشأه •

تلك هي المؤسسات الاستشفائية التــيانتهى الى علمنا وجودهــا في بلاد الشــام في القرنين السادس والسابع الهجريين ، الا اننالا نشك في أن بيمارستانــات أخرى كانت موجودة أيضاً في بعض المدن الكبيرة الأخرىمثل حمص وبعلبك وصرخد التيسبق أنرأينا أمراءها يخصون الأطباء بصحبتهم ، يضافالىذلك أن نور الدين محمود بن زنكي كان قد بنى بيمارستانات كثيرة ، فقد قال عنه ابنالأثــير :

وبنى المدارس الكثيرة والجوامع والبيمارستانات »(٢٥) • ويبدو أن صلاح الدين الأيوبي من بعده كان قد سار نفس السيرة •

على أن البيمارستان الأكثر شهرة هو البيمارستان النوري الكبير بدمشق ويبدو أنه كان بمثابة مايسمى اليوم بالمستشفى المركزي، بالقياس الى ما يوجد من بيمارستانات في بقية المدن، فهذه كانت بمثابة المستشفيات الجهوية• ولعل أهم ما يدل على أهمية هذا البيمارستان في ذلك العصر احكام التنظيم فيه ، وكثرة الأطباء الذين مارسوا فيه التطبيب •

أما عن التنظيم فقد كان البيمارستان مشتملا على أقسام مرتبة لكل منها أطباؤه المختصون وقومته والمشرفون عليه ، والأقسام الطبية فيه أربعة هي قسم للأمراض الباطنة وقسم للجراحة وقسم الكحالة (أمراض العين) وقسم التجبير• وقد كان قسم الأمراض الباطنة بدوره مقسماً الى قاعات ، وقد وجدنا عند ابن أبي أصيبعة اشارة الى اثنتين منها هما قاعة الممرورين أي الذين بهم جنون سبعي(٢٦) وقاعة المحمومين(٢٧) • ويمكن أن نضيف الى هذه الأقسام الأربعة ثلاثة أقسام أخرى متممة هي قسم ما يسمى اليوم بالعيادات الخارجية، فقد ذكر ابن أبي أصيبعة عن الطبيب رضي الدين الرحبي أنه كان يجلس على دكة ويكتب لمن يأتي الى البيمارستان ويستوصف منه للمرضى أوراقاً يعتمدون عليها ويأخذون بها من البيمارستان الأشربة والأدوية التي يصفها»(٢٨) ، وقسم الصيدلية، يشتغل فيه الصيادلة باعداد الأدوية من أشربة ومعاجين وأقراص وغيرها وبصرف الأدوية الى المرضى ، وأخيراً قسم المكتبة والتدريس ، ومكانه في ايوان البيمارستان • فقد ذكر ابن أبي أصيبعة عن الطبيب أبي المجد بن أبي الحكم أنه كان يجلس في الايوان الكبير الذي للبيمارستان وجميعه مفروش ، ويحضر كتب الاشتغال •وكان نور الدين رحمه الله قد وقف على هذا البيمارستان جملة كبيرة من الكتب الطبية ،وكانت في الخرستانين اللذين في صدر الايوان، فكان جماعة من الأطباء والمشتغلين يأتون اليه ويقعدون بين يديه ثم تجري مباحث طبية ويقرىء التلاميذ ، ولا يزال معهم في اشتغال ومباحثه ونظر في الكتب مقدار ثلاث ساعات(٢٩)

أما الأطباء الذين اشتغلوا بالصناعة في البيمارستان النوري طيلة الفترة التي تعنينا فقد حاول أحمد عيسى تعدادهم(٣٠) ،والعدد الذي انتهى اليه للاطباء الذين عملوا بالبيمارستان مدة قرن من الزمن (من حوالي ٥٦٠ هـ/ ١١٦٥ م الى حوالي ٦٧٠هـ/ ١٢٧١م يبلغ واحداً وعشرين طبيباً ، وهو بدون شك عدد منقوص ونكتفي هنا بالاشارة الى أربعة من الأطباء المشهورين الذين عملوا بالبيمارستان ولم يذكرهم وهم أبو المجد محمد بن أبي الحكم(٣١) ـ وقد سبقت الاشارة اليه ـ وأبو اسحاق ابراهيم بن عبد العزيز السلمي (ت ٦٤٤ هـ/ ١٢٤٦ م) (٣٢) ـ وقد تولى رئاسة الطب في دمشق(٣٣) ـ والقاسم بن خليفة بن أبي أصيبعة (ت ٦٤٩هـ/ ١٢٥٠ م) وقد قال عنه ابنه الطبيب المؤرخ :

« •• ويتردد أيضاً الى بيمارستان نورالدين الكبير وله الجامكية والجراية والناس يقصدونه من كل ناحية لما يجدون في مداواته من سرعة البرء وأن أمراضا كثيرة مما تكون مداواتها بالحديد يبرئها بذلك على أجود مايمكن ومنها ما يعالجها بالأدوية ويبرئها بها

ويستغني أصحابها عن الحديد »(٣٤) ، وقدكان اختصاصه الكحالة ، والطبيب الرابع هو ابو العباس أحمد بن القاسم بن ابي اصيبعة،صاحب « عيون الأنباء » فقد قال عن نفسه « وكان لي أيضاً في ذلك الوقت [اي حوالي سنة ٦٣٢هـ/١٢٣٤م] مقرر جامكية وجراية لمعالجة المرضى في هـذا البيمارستـان (اي النوري) » (٣٥) ٠

على أن البيمارستانات التي ذكرنا لم تكن المؤسسات الاستشفائية الوحيدة في بلاد الشام ٠ فلقد كان الأطباء يقومون بالمعالجة خارجها أيضاً ٠ وأهم المواضع الاستشفائيـة الأخرى أربعة وهي : القصور السلطانيـة والأميريـة حيث كانـت تعالـج العائـلات الملكية ، ثم القلاع حيث كان يعالـج أعيـان الدولة والحاشية ، ثم المعسكرات حيث كان يعالج الجند ، وقد كان الأطباء المباشرون في هذه المواضع الثلاثة من الذين يستصحبهـم الملوك والأمراء لخدمتهم ، والموضع الرابع هو العيادة الخاصة ٠ فقد كان الأطباء ـ وخاصة ممن لا يباشرون في البيمارستانات ـ عيادات خاصة يستقبلون فيها المرضى ، ونكتفـي بالاشارة الى مثالين اثنين هما أبو جعفر عمر بن علي بن البذوخ وقد كانت لـه دكان عطـر باللبادين (في دمشق) يجلس فيها ويعالج من يأتي اليـه أو يستوصف منـه ، وكان يهيىء عنده أدوية كثيرة مركبة يصنعها مـن سائر المعاجين والأقراص والسفوفات وغير ذلك»(٣٦) وأبو الفضل عبد المنعم بن عمر الأندلسي وقد كانت له دكان في اللبادين لصناعة الطب»(٣٧) ٠

بقي أن نشير الى أن المباشرة في مختلف المؤسسات الاستشفائيـة ـ ما عدا العيـادات الخاصة ـ وكذا في منـاصب التدريس كانت وظيفة تنظمها الدولة، اذ كان الأطباء يُدعون اليها بقرارات ملكية أو أميرية ، ولم تكـن أجور الأطباء علـى أدائهم وظائفهم موحـدة المقادير بل كانت متفاوتة بحسب المنزلة التي يتنزلها الطبيب في البيمارستان أو في القصر٠ على أن الأطباء الذين يباشرون وظائف مختلفة يتقاضون أجوراً على مختلف الوظائف ٠ولنا على ذلك مثال عز الدين أبي اسحاق ابراهيم بن السويدي (ت ٦٩٠هـ/١٢٩١م) (٣٨) ، فقد كان طبيباً مباشراً في البيمارستان النوري وفي بيمارستان باب البريد وفي القلعة ، وكان مدرساً في المدرسة الدخوارية ، وكان يتقاضى على هذه الوظائف الأربع أربعة مرتبات(٣٩)

٤ ـ التعليم الطبي ومؤسساته :

لقد كان تعليم الطب في بلاد الشام من أهم مظاهر تطور العلوم الطبيـة ومباحثها في القرنين السادس والسابع الهجريين ، وما كثرة الأطباء المشهورين المباشرين في ذلك العصر الا نتيجة لذلك ٠ وقد كانت المؤسسات التعليمية كثيرة ، وأهم أنواعها أربعة :

أ ـ **المدارس** : وأهم مدرسة نظامية انتهى الى علمنا وجودها هي المدرسة الدخوارية، نسبة الى مؤسسها مهذب الدين عبدالرحيم بن علي الدخوار ٠ فقد كان هذا العالم الجليـل سنة ٦٢٢ هـ/١٢٢٥ م قد « وقف داره وهي بدمشق عند الصناعة العتيقـة شرقي سوق المناخليين ـ وجعلها مدرسة يدرس فيها مـن بعده صناعة الطب ، ووقف لها ضياعاً وعدة أماكن يُستغل منها ما ينصرف في مصالحها وفي جامكية المدرس وجامكية المشتغلين بها »(٤٠)٠

وقد فتحت هذه المدرسة أبوابها رسمياً أثروفاة الدخوار يوم ١٢ ربيع الأول سنة ٦٢٨هـ ١٨ فيفري ١٢٣٠ م وقد كان أول أستاذللطب فيها ـ بتوصية من الدخوار نفسه ـ شرف الدين ابا الحسن علي بن يوسف الرحبي ، وقد تواصلت مدة تدريسه فيها حوالي عشر سنوات ٦٢٨هـ/١٢١٠م ـ ٦٣٧ هـ /١٢٣٩م ثم خلفه سنة ٦٣٧ هـ بدر الدين المظفر ابن قاضي بعلبك (ت٦٧٠هـ/١٢٧١ م)(٤١) ، وذلك أنه لما ملك دمشق الملك الجواد مظفر الدين يونس بن شمس الدين ممدود ابن الملك العادل كتب للحكيم بدر الدين ابن قاضي بعلبك منشورأبرئاسته على سائر الحكماء في صناعة الطب وأن يكون مدرساً للطب في مدرسة الحكيم مهذب الدين عبدالرحيم بن علي، وتولى ذلك في يوم الأربعاء رابع صفر سنة سبع وثلاثين وستمائة(٤٢) ٠ثم درس من بعده عماد الدين الدنيسري (ت ٦٨٦ هـ/١٢٨٧ م) ثم محمد بن عبدالرحيم بن مسلمة (ت٦٩٧ هـ/١٢٩٧م) ثم أحمد بن عبدالله بن الحسين الأشقر(ت ٦٩٤ هـ/١٢٩٤ م)(٤٣) ٠ على أننا لا نعرف نظام الدراسة والمواد التي كانت تدرس في هذه المدرسة التي يحق لها أن تعتبر أول كلية للطب في بلاد الشام ٠

ب ـ **البيمارستانات :** حيث كان الأطباء المباشرون يعقدون حلقات للدرس مع تلاميذهم والأطباء المشتغلين عليهم ٠ والدروس المقدمة في هذه الحلقات نظرية أساساً ٠ وقد حدثنا ابن أبي أصيبعة عن احداها وهي حلقة أبي المجد بن أبي الحكم : «٠٠٠ويجلس في الايوان الكبير الذي للبيمارستان (النوري بدمشق)وجميعه مفروش ويحضر كتب الاشتغال ٠ وكان نور الدين [بن زنكي] رحمه الله قد وقف على هذا البيمارستان جملة كبيرة من الكتب الطبية وكانت في الخرستانين اللذين في صدر الايوان فكان جماعة من الأطباء والمشتغلين يأتون اليه ويقعدون بين يديه ثم تجري مباحث طبية ويقرىء التلاميذ ٠ لا يزال معهم في اشتغال ومباحثه ونظر في الكتب مقدار ثلاث ساعات ، ثم يركب الى داره »(٤٤) ٠

على أن صنفاً ثانياً من التعليم ذا منزع تطبيقي محض كان يمارس في البيمارستانات أيضاً ، وهو مايمكن تسميته بالتعليم السريري يقوم به الأطباء المشرفون بمحضر الطلبة والأطباء المباشرين تحت الاشراف ، والمادة المنطلق منها في هذا الصنف الثاني هم المرضى المقيمون في البيمارستان ٠ ومثال هذا الصنف من التعليم ما حدثنا به ابن أبي أصيبعة عن أستاذه مهذب الدين عبد الرحيم الدخوار ـ وقد كان هو نفسه بين الحاضرين ـ :«ورأيته يوماً في قاعة المحمومين وقد وقف عند مريض، وجسّت الأطباء نبضه فقالوا عنده ضعف ليمطى (كذا) مرقة الفروج للتقوية ٠فنظر اليه وقال ما كلامه ونظر عينيه يقتضي الضعف ، ثم جس نبض يده اليمنى وجس الأخرى ، وقال : جسوا نبض يده اليسرى ، فوجدناه قوياً : فقال : انظروا نبض يده اليمنى وكيف هو من قريب كوعه قد انفرق العرق الضارب شعبتين ، فواحدة بقيت التي تجس والأخرى طلعت في أعلى الزند وامتدت الى ناحية الأصابع ، فوجدناه حقاً ٠ ثم قال: ان من الناس وهو نادر من يكون النبض فيه هكذا ، ويشتبه على كثير من الأطباء ويعتقدون أن النبض ضعيف ، وانما يكون جسهم لتلك الشعبة التي هي نصف العرق ، فيعتقدون أن النبض ضعيف »(٤٥) وهذه الطريقة ـ كما نرى من هذا المثال ـ قائمة على الملاحظة والتجريب والتشخيص ٠

ج ـ الدور السلطانية : فقد كان الملوك ـ فيما يبدو ـ يتيحون للأطباء فرص الاجتماع في القصور للمباحثة في أمور الطب. ولعل الملك أو الأمير نفسه كان يحضر بعض تلك الاجتماعات . على أن ما كان يدور في تلك اللقاءات لم يكن دروساً بالمعنى التقليدي المعروف من نوع ما كان يقدم في المدرسة أو البيمارستان ، بل كان مباحثات عامة في شكل مناظرات يتبارى أثناءها المناظرون في اظهار علمهم وتفوقهم فيه ، على الطريقة التي كان يتناظر بها في القديم علماء اللغة والفقهاء والأدباء وغيرهم . وقد لمّح ابن أبي أصيبعة الى ما كان يجري بين طبيبين شهيرين في النصف الأول من القرن السابع من مناظرات ، وهما موفق الدين يعقوب ابن صقلاب (ت ٦٢٥هـ/١٢٢٨ م)(٤٦) ومهذب الدين عبدالرحيم بن علي الدخوار حين قال عن ابن صقلاب : « وكان في اوقات كثيرة لما أقام بدمشق يجتمع هو والشيخ مهذب الدين عبد الرحيم بن علي في الموضع الذي يجلس فيه الأطباء عند دار السلطان ويتباحثان في أشياء من الطب ، فكان الشيخ مهذب الدين أوضح عبارة وأقوى براعة وأحسن بحثاً ، وكان الحكيم يعقوب أكثر سكينة وأبين قولا وأوسع نقلا لأنه كان بمنزلة الترجمان المستحضر لما ذكره جالينوس في سائر كتبه من صناعة الطب »(٤٧) .

ويمكن أن نضيف الى هذا الصنف صنفاً ثانياً من الدروس ـ وهي دروس تعليمية حقيقية ـ كانت تقدم لأبناء الحاشية ممن هم في خدمة السلطان أو الأمير وخاصة منهم أبناء الأطباء الذين يقتفون عادة آثار آبائهم في الطب. ويمكن تسمية هذا الصنف من الدروس دروساً خاصة . وقد كان أبو العباس أحمد ابن أبي أصيبعة ـ «صاحب العيون» ـ أيام كان والده في خدمة أمير دمشق عيسى بن الملك العادل الأيوبي ممن تلقى هذا الصنف من الدروس أخذا عن الطبيب ابن صقلاب . وقد حدثنا هو نفسه عن ذلك اذ قال : « ومما شاهدته من أمره (أي ابن صقلاب) أني كنت أقرأ عليه في أوائل اشتغالي بصناعة الطب ونحن في المعسكر المعظمي ـ وكان أبي أيضاً في ذلك الوقت في خدمة الملك المعظم رحمه الله شيئاً من كلام ابقراط حفظاً واستشراحاً ، فكنت أرى من حسن تأتّيه في الشرح وشدة استقصائه للمعاني بأحسن عبارة وأوجزها وأتمّها معنى ما لا يجسر أحد على مثل ذلك ولا يقدر عليه . ثم يذكر خلاصة ما ذكره وحاصل ما قاله حتى لا يبقى في كلام بقراط موضع الا وقد شرحه شرحاً لا مزيد عليه في الجودة . ثم أنه يورد نص ما قاله جالينوس في شرحه شرحاً لذلك الفصل على التوالي الى آخر قوله .. »(٤٨) .

د ـ المجالس الخاصة : وقد كانت كثيرة الانتشار ، وقد كان الأطباء يقيمونها عادة في منازلهم الخاصة ويستقبلون فيها الطلبة والتلاميذ الراغبين في الأخذ عنهم . ومعظم أطباء الشام في القرنين السادس والسابع الهجريين كانت لهم مجالسهم الخاصة ، وقد تخرج من تلك المجالس أطباء كثيرون . ومن أهم الأطباء الذين كانت لهم مجالس نذكر :

١ ـ مهذب الدين بن النقاش ، فانه «لما وصل الى دمشق بقي بها يطبب ، وكان أوحد زمانه في صناعة الطب ، وله مجلس عام للمشتغلين عليه »(٤٩) ، ومن التلاميذ الذين أخذوا عنه مهذب الدين بن الحاجب (توفي في النصف الأول من القرن السابع) وموفق الدين بن المطران ومهذب الدين السامري وأبو زكرياء البياسي ورضي الدين الرحبي .

٢ ـ موفق الدين عبدالعزيز السلمي (ت ٦٠٤ هـ/١٢٠٧ م)(٥٠) ، فقدكان له مجلس عام المشتغلين عليه بالطب(٥١)، ومن اشهر تلاميذه رشيد الدين بن الصوري ٠

٣ ـ رشيد الدين بن خليفة ابن ابي أصيبعة (ت ٦١٦ هـ/١٢١٩ م) (٥٢) ،فانه لما اقام بدمشق جعل له مجلساً عاماً لتدريس صناعة الطب ، واشتغل عليه جماعة ، وكلهم تميزوا في الطب(٥٣) ٠

٤ ـ شمس الدين أبا عبدالله محمد بن عبدان اللبودي (ت ٦٢١ هـ/١٢٢٤ م)(٥٤)، فقد كان له مجلس للاشتغال عليه بصناعة الطب وغيرها (٥٥) ٠

٥ ـ مهذب الدين عبدالرحيم بن علي الدخوار : وقد كان مجلسه في منزله فانه بعد الفراغ من البيمارستان يعود الى منزله ويستقبل الطلبة فيدخلون اليه ويأتي قوم بعد قوم من الأطباء والمشتغلين ٠ وكان يقرىء كل واحد منهم درسه ويبحث معه ويفهمه اياه بقدر طاقته ، ويبحث في ذلك مع المتميزين منهم ان كان الموضوع يحتاج الى فضل بحث أو فيه اشكال يحتاج الى تحرير ٠ وكان لا يقرىء احداً الا وبيده نسخة من ذلك الكتاب الذي يقرؤه ذلك التلميذ ، ينظر فيه ويقابل به ٠ فان كان في نسخة الذي يقرأ غلط أمره باصلاحه ـ وكانت نسخ مهذب الدين التي تقرأ عليه في غاية الصحة وكان أكثرها بخطه وكان أبدا لا يفارقه الى جانبه ـ مع ما يحتاج اليه من الكتب الطبية ـ من كتب اللغة كتاب الصحاح للجوهري والمجمل لابن فارس وكتاب النبات لأبي حنيفة الدينوري ، فكان اذا جاءت في الدرس كلمة لغة يحتاج الى كشفها وتحقيقها نظرها من تلك الكتب (٥٦) ٠ ومن أهم التلاميذ الذين أخذوا عنه نجم الدين اللبودي وموفق الدين أحمد ابن أبي أصيبعة وعز الدين ابراهيم بن السويدي ٠

٦ ـ رضي الدين الرحبي ، ويمكن اعتباره أستاذ الأجيال وشيخ العلماء بحق ، فهو قد أشغل بصناعة الطب خلقاً كثيراً ، ونبغ منهم جماعة عدة واقرؤا أيضاً لغيرهم وصاروا من المشائخ المذكورين في صناعة الطب ٠ ولو اعتبر احد جمهور الأطباء بالشام لوجد ما أن يكون منهم من قرأ على الرحبي أو من قرأ على من قرأ عليه(٥٧) ٠ ومن أشهر تلاميذه ابنه شرف الدين الرحبي ومهذب الدين الدخوار وكمال الدين الحمصي وفخر الدين الساعاتي ٠

وما يمكن استنتاجه ـ أخيراً ـ عن الطريقة المتبعة في هذه الدروس انها كانت تقوم ـ كما يقول ابن أصيبعة ـ « على الحفظ والاستشراح »(٥٨) من قبل الطالب ، والشرح المستوفى اعتماداً اما على أقوال السابقين أو على مذهب المدرس نفسه ٠ أما محتوى الدراسة فيقوم على الكتب الطبية أساساً ٠ ومن الأساتذة من يكون له اختصاص في كتب عالم بعينه ، مثل ابن صقلاب الذي كان متخصصاً في جالينوس ، وكان فخر الدين المارديني متخصصاً في ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ/١٠٣٧ م)(٥٩)، وأبو محمد عبدالله بن أحمد ابن البيطار كان متخصصاً في مجال الأدوية في ديوسقريد وجالينوس (٦٠) ٠

٥ ـ في الصيدلة وعلم النبات :

لم تكن الصيدلة في القديم منفصلة عن الطب . وكان من المستحسن في الطبيب أن يكون طبيبا وصيدلانياً في نفس الوقت . يُعدّ أدويته بنفسه حسب معرفته وتجاربه الخاصة . وقد بين ذلك الطبيب الاندلسي أبو جعفر أحمد بن محمد الغافقي (ت ٥٦٠هـ/١١٦٥م) في مقدمة كتابه « الأدوية المفردة » تبياناً حسناً بقوله : « فأما حلي الأدوية واختيارها ومعرفة الجيد منها من الرديء فهو أخص بغرض هذا الكتاب مما ذكرنا، وان كان أكثر أطبائنا يرون أن ذلك فصل خارج عن صناعة الطب وأن الطبيب ليس عليه علم بشيء من ذلك بل تقليد في ذلك الشجّارين والصيادلة . وأنا أقول في جواب ذلك : أما قولهم ان ذلك من غير صناعة الطب فصدقوا وذلك لأن معرفة الأدوية واختيارها انما هو من صناعة الصيدلة لا من صناعة الطب لكن أطباءنا هؤلاء كلهم صيادلة . فمن قال منهم انه ليس عليه معرفة الأدوية فهو منه جهل فاحش قبيح لأن أطباءنا هؤلاء كلهم هم يتولون بأنفسهم عمل الأدوية المركبة وجميع أعمال الصيدلة . وما اقبح بأحدهم لو عقلوا أن يطلب أدوية مفردة لتركيب دواء فيؤتى بأدوية لا يعلم هل هي التي أراد ام غيرها ، فيركبها ويسقيها عليله ويقلد فيها الشجّارين ولقّاطي الحشائش وقوماً لا يقرأون الكتب ولا يعرفون من الأدوية الا أقلها ولا لأكثرهم أمانة ، والذي يعرفونه من الأدوية فهم في معرفته مقلّدون لغيرهم بغير علم ، هذا الى ما يُشاهد من اختلافهم فيها وقلة اتفاقهم . وأنا أقول ان أطباءنا هؤلاء كلهم انما هم صيادلة ، ولا تكسّب لهم ولا معاش الا من الصيدلة وهم لا يعلمون ذلك . ومثلهم في ذلك كمثل رجل نجار ولم يكن له كسب الا من النجارة وهو يجهل أنه نجار ويظن أن صناعته غير ذلك . ومن جهل نفسه هذا الجهل فليس ينبغي أن يكلّم أصلا . فالطبيب الذي يحكم بما يجب للمريض من غذاء ودواء وتدبير وغير ذلك ولا يتولى شيئاً من عمل ذلك بيده هو طبيب فقط وليس بصيدلاني . والذي يتولى عمل الأدوية وتركيبها هو صيدلاني . فمن قال من أطبائنا أن معرفة الأدوية المفردة ليس بواجب علي فانما لا يجب عليه ذلك من حيث هو طبيب ، فأما من حيث هو صيدلاني فذلك واجب عليه حتى لا شيء أوكد عليه منه ، اذ كان لا شيء أضرّ في الصناعة من أن يسقى دواء بدل دواء ، ولا أجهل ممن يفعل ذلك من الأطباء اذا تولى ذلك بنفسه فأما اذا سلم الأمر لغيره فالخطأ عليه دون الطبيب . ومعرفة الأدوية واختيارها يتقدم صناعة الصيدلة ، وهو كالأساس لها . فأما معرفة قواها وأفعالها فهو جزء من أجزاء صناعة الطب (٦١) .

فالطب والصيدلة اذن صناعتان مختلفتان ، الا انهما متكاملتان ، والطبيب الجيد الماهر هو الذي يكون في نفس الوقت صيدلانياً ماهراً ، يجيد معرفة قوى الأدوية وخصائصها المخصوصة بها وأفعالها ومنافعها ومضارها ومناسبها والمختار منها وأبدالها ، ويجيد فن تركيبها ، ولقد كان التأليف فيها في الغالب جزءاً من التأليف في الطب العام ، ومعظم كتب الطب الكبيرة مثل « الحاوي » للرازي و « الكامل في الصناعة الطبية » للمجوسي و « التصريف لمن عجز عن التأليف » للزهراوي و « القانون » لابن سينا ـ تحتوي أقساماً خاصة بالأدوية المفردة أو الأدوية المركبة أو بهما معاً .

ولقد غلبت هذه النزعة الى المزج بين صناعتي الطب والصيدلة في بلاد الشام أيضاً ، في الفترة التي نتحدث عنها ، فمعظم الأطباء كانوا صيادلة ، الا أن الجانب الطبي التطبيقي كان أغلب ، فغلبت شهرة أهل الصناعة في هذه الفترة على أنهم أطباء لا صيادلة ، والفصل بين « بيت الوصف » ـ العيادة ـ و« بيت التصرف » ـ الصيدلية ـ كان أبرز ، وخاصة في البيمارستانات التي كانت الصيدليات فيها قائمة مستقلة عن قاعات المرضى ، أي قاعات العلاج ، وكانت تحت اشراف صيادلة متخصصين ٠

والدليل الذي عندنا على كون أطباء ذلك العصر صيادلة أيضاً هي التآليف التي وضعها عدد منهم في الصيدلة ، اي في الأدوية المفردة أو المركبة ٠ ومن الأطباء الذين ألفوا في الصيدلة موفق الدين أبو نصر أسعد بن المطران (ت ٥٨٧ هـ/١١٩١ م) ، الذي ألف كتاب « الأدوية المفردة »(٦٣) ، وأبو الفضل بن عبدالكريم المهندس (ت ٥٩٩ هـ / ١٢٠٢م) (٦٤) الذي ألف كتاب الأدوية المفردة على ترتيب حروف المعجم (٦٥) ، وكمال الدين أبو منصور بن علي الحمصي(ت ٦١٢ هـ/١٢١٥ م)(٦٦) الذي ألف « الرسالة الكاملة في الأدوية المسهلة »(٦٧) ،وابو الحجاج يوسف بن يحيى السبتي الذي ألف « رسالة في ترتيب الأغذية اللطيفة والكثيفة في تناولها »(٦٨) ، وقد ألف مهذب الدين عبد الرحيم الدخوار مقالة يرد فيها على رسالة ابي الحجاج (٠٠٠) في ترتيب الأغذية ٠٠(٦٩) ، وصدقة بن ميخا بن صدقة السامري (ت حوالي ٦٢٣ هـ/١٢٢٦ م)(٧٠) الذي وضع «مقالة في أسامي الأدوية المفردة»(٧١) ، وأبو الحسن بن غزال بن أبي سعيد الذي قسم كتابه « النهج الواضح في الطب » الى خمسة أجزاء وجعل الجزء الثاني في «الأدوية المفردة وقواها » والثالث « في الأدوية المركبة ومنافعها » (٧٢) ،وعز الدين أبو اسحاق ابراهيم بن السويدي الذي ألف كتابين في الأدوية هما « التذكرة الهادية والذخيرة الكافية في الطب » (٧٣) ، وكتاب« السمات في أسماء النبات » (٧٤) ، وقد قلد في الكتاب الأول كتاب أستاذه ابن البيطار« المغني في الأدوية المفردة » فأخذ من مادته ورتبه مثله بحسب منافع الأدوية للأعضاء الآلمة في الجسم (٧٥) ٠

ونريد أن نختم الحديث عن هذا المظهر بالحديث عن طبيبين قد تميزا في التأليف في الأدوية المفردة وخرجا فيه عن المألوف فحق لهما أن يعتبرا من عظماء علماء النبات ٠ أولهما رشيد الدين بن الصوري الذي كان« أوحدا (كذا) في معرفة الأدوية المفردة وماهياتها واختلاف أسمائها وصفاتها وتحقيق خواصها وتأثيراتها »(٧٦) ٠ وقد ألف فيها كتاباً جليلا كان نتيجة تجربة وبحث ميداني يقوم به أثناء جولات تعشيبية بحثاً عن النباتات في مظانها للتحقق من صفاتها وماهياتها ،والتعرف على أدوية جديدة لم يذكرها المتقدمون ، ولذلك كان كتابه في الأدوية المفردة جامعاً قد « استقصى فيه ذكر الأدوية المفردة وذكر أيضاً أدوية اطلع على معرفتها ومنافعها لم يذكرها المتقدمون »(٧٧) ٠ وقد سلك في التعرف على النبات طريقة قد صورها لنا ابن أبي أصيبعة بقوله: « وكان يستصحب مصوراً ومعه الأصباغ والليق على اختلافها وتنوعها٠ فكان يتوجه رشيد الدين بن الصوري الى المواضع التي بها النبات مثل جبل لبنان وغيره من المواضع التي اختص كل منها بشيء

من النبات ، فيشاهد النبات ويحققه ويريه للمصور فيعتبر لونه ومقدار ورقه وأغصانه وأصوله ويصور بحسبها ويجتهد في محاكاتها. ثم انه سلك أيضاً في تصوير النبات مسلكاً مفيداً وذلك أنه كان يُري النبات للمصور في ابّان نباته وطراوته فيصوره ، ثم يريه اياه أيضاً وقت كماله وظهور بزره فيصوره تلو ذلك ، ثم يريه اياه أيضاً في وقت ذواه ويبسه فيصوره، فيكون الدواء الواحد يشاهده الناظر اليه في الكتاب وهو على أنحاء ما يمكن أن يراه به في الأرض ، فيكون تحقيقه له أتم ومعرفته له أبين »(٧٨) .

أما العالم الثاني فهو أبو محمد عبدالله بن أحمد ابن البيطار . وابن البيطار كما هو معلوم أندلسي ، قد ارتحل الى المشرق وعاش فيه حوالي الثلاثين سنة . وقد ترجم له ابن أبي أصيبعة ضمن علماء مصر (٧٩) ،وتابعه في ذلك ابن فضل الله العمري في « مسالك الابصار في ممالك الأمصار »(٨٠) ولكلرك في« تاريخ الطب العربي » (٨١) . الا اننا نعتقد ان مصر ليست أحق به من بلاد الشام لأن مدة اقامته في المشرق كانت موزعة بين مصر وبلاد الشام فلم نختص به احداهما دون الأخرى ، بل ان وفاته كانت في بلاد الشام ، بدمشق ، وبدمشق أيضاً كان له تلاميذ كثيرون مــن أشهرهم موفق الديــن أبو العبــاس ابن أبي اصيبعة وعز الدين أبو اسحاق ابن السويدي .

كان ابن البيطار شيخ الصيادلة وامــام النباتيين بدون منازع ، تدل على ذلك تسميته في كتب التراجم بالنباتي والعشاب ، وشهادة تلميذه ابن أبي أصيبعة بأنه « أوحد زمانه وعلامة وقته في معرفة النبات وتحقيقه واختياره ومواضع نباته ونعت أسمائه على اختلافهــا وتنوعها »(٨٢) . وقد أهلته هذه الدرايــة الفائقة ليكون ــ في مصر ــ رئيساً على سائر العشابين وأصحاب البسطات . والذي يهمنا في هذا المجال خبرته بنباتات بلاد الشام ومعرفته الفائقة بها . فقد كان يقوم برحلات تعشيبية داخل بلاد الشام ــ في مختلف أنحائها ــ بحثاً عن النباتات في مظانها وتعرفاً على ماهياتها وخصائصها . وقد أشار ابن أبي أصيبعة الى بعض من تلك الرحلات ، هي التي كان يقوم بها الى ظاهر دمشق صحبة ابن أبي أصيبعة نفسه الذي قال عنه «ولقد شاهدت معه في ظاهر دمشق كثيراً من النبات في مواضعه »(٨٣) . وقد ظهر أثر تلك الرحلات التعشيبية في كتب ابن البيطار . فقد تحدث فيها عن كثير مــن النباتات الشامية ، نذكر من ذلك ــ على سبيل المثال لا الحصر ــ قوله في كتابه « الجامــع لمفردات الأدوية والأغذية » ــ وهو أجل كتاب عربي في المادة الطبية ــ عن النبات المسمــى « بنتومة » : « هذا نبات يعرف بهذا الاسم عند شجارينا ببلاد الأندلس، وتعرفه أيضاً بالرقعة الفارسية وبذرق الطير ، وكذا يعرف بأرض الشام أيضاً ، وخاصة ببلاد نابلس ما ولاها. وأما أهل الشويك من أرض الشام فانهــم يعرفونه بالمَنَم »(٨٤) ، وعن النبات المسمى « درونج » : « كثير بجبل بيروت من أعمال الشام ، ومنه شيء بكفر سلوان بجبل لبنان شمالي الضيعة ، ويعرفونه بالعقيربة »(٨٥) ،وعن نبات « المتاقر قرحا » : « وهذا الدواء المعروف بعود القرح الجبلي كثير بأرض الشام (...) ، وقد رأيته وجمعته بظاهر دمشق في رأس وادي بردة بموضع يعرف بباب السوق على يســرى الطريــق وأنت طــالب

الزبداني »(٨٦) ٠٠ الخ ، ومثل هذا كثير في كتبه « المغني في الأدوية المفردة » و «للابانة والاعلام بما في المنهاج من الخلل والأوهام »ـ وهو في نقد كتاب « منهاج البيان » لابن جزلة ـ « تفسير كتاب دياسقوريدوس » ،وهذه الكتب الثلاثة لا تزال مخطوطة لم تنشر بعد ٠ وهذه الشواهد النباتية الشامية الكثيرة دالة على ثراء البيئة الشامية وأهميتها ، وأثرها العميق في كتب الطب والصيدلة والنبات العربية ، وهو أثر لم يظهر في كتب ابن البيطار فقط بل في كتب أخرى كثيرة نكتفي بالاشارة منها الى كتاب أبي العباس أحمد بن محمد ابن الرومية الاشبيلي النباتي(ت٦٣٧ هـ/١٢٣٩ م) المعروف بالرحلة المشرقية » ٠ فقد مر أبو العباس النباتي ببلاد الشام هو أيضاً ، وأقام بها مدة ، وخاصة بدمشق، وكان لأرض بلاد الشام أثر في رحلته، مثلما كان لها أثر في كتب تلميذه ابن البيطار ٠

التعاليـــق :

١ ـ القفطي : تاريخ الحكماء ، ص ٤٠٥ ، ابن العبري : مختصر تاريخ الدول ، ص ٢١١ ٠

٢ ـ القفطي : تاريخ الحكماء ، ص ٤٠٥ ، ابن ابي اصيبعة: العيون ، ١٤٤/٢ ـ ١٥٥ ، ابن العبري : المختصر ، ص ٢١١ ، لكلرك : تاريخ الطب العربي ٣٩/٢ ٠

٣ ـ ابن أبي اصيبعة : العيون ، ١٥٥/٢ ، لكلرك : التاريخ ٢ / ٣٩ ٠

٤ ـ ابن ابي اصيبعة : العيون ، ١٥٥/١ ـ ١٥٧ ،لكلرك: التاريخ ٤٠/٢ ٠

٥ ـ ابن ابي اصيبعة : العيون ، ١٥٧/٢ ـ ١٦١ ، لكلرك التاريخ ، ٤٠/٢ ـ ٤١ ٠

٦ ـ ابن ابي اصيبعة : العيون ، ١٦٣/٢ ، لكلرك :التاريخ ٤١/٢ ـ ٤٢ ٠

٧ ـ القفطي : تاريخ الحكماء ، ص ص ٣٩٢ ـ ٣٩٤ ، ابن ابي اصيبعة : العيون ، ٣١٣/٢ ، ابن العبري :المختصر صص ٢٤٢ ـ ٢٤٣ ، لكلرك : التاريخ ١٦٦/٢ ـ١٦٧٠

٨ ـ ابن ابي اصيبعة : العيون ، ١٣٣/٢ ، لكلرك :التاريخ ٢٢٥/٢ ـ ٢٣٧ ، ابراهيم بن مراد : المصطلح الاعجمي في كتب الطب والصيدلة العربية (اطروحة مرقونة ، تحت الطبع) ، صص ١٠٥ ـ ١٥٣ ٠

٩ ـ ابن ابي اصيبعة : العيون ، ١٦٤/٢ ـ ١٦٧ ، لكلرك : التاريخ ، ٤٧/٢ ٠

١٠ـ ابن ابي اصيبعة : العيون ، ١٦٢/٢ ـ ١٦٣ ، لكلرك: التاريخ ، ٤١/٢ ٠

١١ـ ابن ابي اصيبعة : العيون ، ٢٩٩/١ ـ ٣٠١ ، لكلرك: التاريخ ، ٢٧/٢ ـ ٢٨ ٠

١٢ـ ابن ابي اصيبعة : العيون ، ٢٠١/٢ ـ ٢١٣ ، لكلرك: التاريخ ، ١٨٢/٢ ـ ١٨٧ ٠

١٣ـ ابن ابي اصيبعة : العيون ، ١٩٢/٢ ـ ١٩٥ : لكلرك التاريخ ، ١٦٣/٢ ـ ١٦٤ ٠

١٤ـ ابن ابي اصيبعة : العيون ، ٢٠١/٢ ، لكلرك :التاريخ ١٦٥/٢ ٠

١٥ـ ابن ابي اصيبعة : العيون ، ١٩٥/٢ ـ ٢٠١ ، لكلرك ١٦٥/٢ ٠

١٦ـ ابن ابي اصيبعة : العيون ، ٢٣٣/٢ ـ ٢٣٤ ، لكلرك: التاريخ ، ١٧٥/٢ ـ ١٧٦ ٠

١٧ـ ابن ابي اصيبعة : العيون ، ٢١٩/٢ ـ ٢٣٠ ، لكلرك التاريخ ، ١٧٤/٢ ـ ١٧٥ ٠

١٨ـ ابن ابي اصيبعة : العيون ، ٢ /١٧٤ ـ ١٧٥ ،لكلرك التاريخ ، ٢١٠/٢ ٠

١٩ـ ابن ابي اصيبعة : العيون ، ٢٣٤/٢ ـ ٢٣٩ ، لكلرك التاريخ ، ٢ / ١٧٧ ٠

٢٠ـ ابن ابي اصيبعة : العيون ، ١٨٥/٢ ـ ١٨٩ ، لكلرك التاريخ ١٩٠/٢ ـ ١٩١ ٠

٢١ـ لكلرك : التاريخ ، ١٨٧/٢ ، وانظر ايضا : ابن ابي اصيبعة ، العيون ، ٢ / ١٩٨ ، و ٢٢١/٢ ـ ٢٢٢ ٠

٢٢ـ ابن ابي اصيبعة : العيون ، ١٨٣/٢ ـ ١٨٤ ، للكرلا؛ التاريخ ، ١٥٩/٢ ٠

٢٣ـ يضاف الى الاطباء الذين ترجم لهم ابن ابي اصيبعة في العيون ولكلرك في تاريخه تسعة عشر طبيبا على الاقل قد ذكرهم مؤلف العيون عرضا ولم يترجم لهم فلم يترجم لهم لكلرك بدوره ، وهؤلاء الاطباء المغمورون هم: علي بن حامد الدخوار ـ وقد كان كحالا مشهوراً ـ وابنه حامد بن علي بن حامد الدخوار وقد كان كحالا ايضا ،وهما والد الطبيب الكبير مهذب الدين عبدالرحيم الدخوار واخوه (العيون ، ٢٣٩/٢) وابن حمدون الجرائحي وقد كانت له يد طولى في العلاج (العيون ، ١٧٩/٢) وقد كان يعمل في البيمارستان النوري مع ابن المطران ، وموفق الدين بن الصرف ، وقد كان في البيمارستان النوري مع مهذب الدين عبدالرحيم الدخوار (العيون ، ٢٤٨/٢) وهبة الله بن المطران واخ له لم يذكر اسمه ـ وهما اخوا موفق الدين ابي نصر اسعد المطران النصراني ـ (العيون٢/١٧٩ ـ ١٨٠) ، وامين الدولة ابو الفتح ابن ابي النجم النصراني (العيون ، ١٨٣/٢) وابراهيم بن خلف السامري (العيون ، ١٩٣/٢)، وصدقة اليهودي ـ والد اوحد الدين عمران ـ(العيون، ٢١٣/٢) ، وشمس الدين ابو الفضل بن ابي الفرج المطواع الكحال ، وقد كان صديقا لابي العباس احمد بن ابي اصيبعة (العيون ، ١٤٥/٢ ـ ١٥٥) ٠ولضيف الى هؤلاء سبعة آخرين على الاقل لم تذكر اسماؤهم بل اكتفى صاحب العيون بالتلميح اليهم ، وهم من عائلة الطبيب عفيف بن سكرة ، فقد كان « له اولاد واهل اكثرهم مشتغلون بصناعة الطب ومقامهم بمدينة حلب » (العيون ، ١٦٤/٢) ، وابناء ابي الفرج النصراني الذين اشتغلوا بصناعة الطب واقاموا بسميساط (العيون ، ١٨٣/٢) ٠

٢٤ـ احمد عيسى : البيمارستانات في الاسلام ، ص‌ص٢٠٣ ـ ٢٦٠ ٠

٢٥ـ ابن الاثير : الكامل في التاريخ ، طبعة منقحة عن طبعة طورنبرك Toremberg ، بيروت ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦ (١٢ جزءا + جزء للفهارس) ٠ ٤٠٤/١١ ٠

٢٦ـ ابن ابي اصيبعة : العيون ، ٢٤٢/٢ ٠

٢٧ـ نفس المصدر ، ٢٤٣/٢ ٠

٢٨ـ نفس المصدر ، ٢٤٣/٢ ٠

٢٩ـ نفس المصدر ، ١٥٥/٢ ٠

٣٠ـ احمد عيسى : البيمارستانات في الاسلام ، ص‌ص٢١٦ ـ ٢٢٢ ٠

٣١ـ ابن ابي اصيبعة : العيون ، ١٥٥/٢ ٠

٣٢ـ نفس المصدر ، ، ١٩٢/٢ : لكلرك : التاريخ ، ٢/ ١٦٢ ـ ١٦٣ ٠

٣٣ـ ابن ابي اصيبعة : العيون ، ١٩٢/٢ ٠

٣٤ـ نفس المصدر ، ٢٤٩/٢ ٠

٣٥ـ نفس المصدر ، ٢٢١/٢ ٠

٣٦ـ نفس المصدر ، ١٥٦/٢ ٠

٣٧ـ نفس المصدر ، ١٥٧/٢ ٠

٣٨ـ نفس المصدر ، ٢٦٦/٢ ـ ٢٦٧ ، ولكلرك : التاريخ ، ١٩٩/٢ ـ ٢٠٢ ٠

٣٩ـ ابن ابي اصيبعة : العيون ، ٢٦٦/٢ ٠

٤٠ـ نفس المصدر ، ٢٤٤/٢ ٠

٤١ـ نفس المصدر ، ٢٥٩/٢ـ ٢٦٣ ، ولكلرك : التاريخ ، ١٧٠/٢ ٠

٤٢ـ ابن ابي اصيبعة : العيون ، ٢٤٤/٢ ـ ٢٤٥ ٠

٤٣ـ احمد عيسى : البيمارستانات في الاسلام ، ص٤١٠

٤٤ـ ابن ابي اصيبعة : العيون، ١٥٥/٢ ٠

٤٥ـ نفس المصدر ، ٢٤٣/٢ ٠

٤٦ـ القفطي : تاريخ الحكماء ، ص‌ص ٣٧٨ ـ ٣٧٩ ، ابن ابي اصيبعة : العيون ، ٢١٤/٢ ـ ٢١٦ ، ابن العبري؛ المختصر ٢٥٣ ـ ٢٥٤ ، لكلرك ، التاريخ ، ١٦٩/٢ ـ ١٧١ ، وهو عند جمال الدين القفطي « ابن صقلان » بالنون في اخره ، وقد نقل عنه ابن العبري ولكلرك‌ذلك٠

٤٧ـ ابن ابي اصيبعة : العيون ، ٢١٥/٢ ٠

٤٨ـ نفس المصدر ، ٢١٤/٢ ـ ٢١٥ ٠

٤٩ـ نفس المصدر ، ١٦٢/٢ ٠

٥٠ـ نفس المصدر ، ١٩١/٢ ـ ١٩٢ ، لكلرك : التاريخ ٤٦/٢ ـ ٤٧ ٠

٥١ـ ابن ابي اصيبعة : العيون ، ١٩٢/٢ ٠

٥٢ـ نفس المصدر ، ٢٤٦/٢ ـ ٢٥٩ ، لكلرك : التاريخ ، ١٧٩/٢ ـ ١٨٣ ٠

٥٣ـ ابن ابي اصيبعة : العيون ، ٢/٢٥٠ .
٥٤ـ نفس المصدر ، ٢/١٨٤ ـ ١٨٥ ، لكلرك التاريخ ، ٢/ ١٥٩ ـ ١٦٠ .
٥٥ـ ابن ابي اصيبعة : العيون ، ٢/١٨٤ .
٥٦ـ نفس المصدر ، ٢/٢٣٤ .
٥٧ـ نفس المصدر ، ٢/١٩٣ .
٥٨ـ نفس المصدر ، ٢/٢١٤ .
٥٩ـ نفس المصدر ، ٢/٢٣٩ .
٦٠ـ نفس المصدر ، ٢/١٣٣ .
٦١ـ الغافقي : الأدوية المفردة ـ مخطوطة الخزانة العامة للوثائق بالرباط ، رقم ق ١٥٥ (٤٠٠ ص) ،ص‌ص ٥ ـ ٧ وانظر : ابراهيم بن مراد : « ابو جعفر احمد الغافقي في كتاب الأدوية المفردة : دراسة في الكتاب وتحقيق لمقدمتــه » في مجلة « الصيدلاني العربي » (دمشق) ، ٢ (١٩٨٢) ، (ص‌ص ٧٠ـ٨١) ، ص ٧٩ .
٦٢ـ ابن أبي اصيبعة : العيون ، ٢/١٧٥ ـ ١٨١ ، لكلرك: التاريخ ، ٢/٤٣ ـ ٤٥ .
٦٣ـ ابن أبي اصيبعة : العيون ، ٢/١٨١ .
٦٤ـ نفس المصدر ، ٢/١٦٠ـ١٦١، لكلرك:التاريخ، ٢/١٦٢ .
٦٥ـ ابن أبي اصيبعة : العيون ، ٢/١٩١ .
٦٦ـ نفس المصدر ، ٢/٢٠١ ، لكلرك : التاريخ ، ٢/١٦٧ ـ ١٦٨ .
٦٧ـ ابن أبي اصيبعة : العيون ، ٢/٢٠١ .
٦٨ـ نفس المصدر ، ٢/٢١٣ .
٦٩ـ نفس المصدر ، ٢/٢٤٦ .
٧٠ـ نفس المصدر ، ٢/٢٣٠ ـ ٢٣٣ ، لكلرك : التاريخ ، ٢/١٧٥ .
٧١ـ ابن أبي اصيبعة : العيون ، ٢/٢٣٣ .
٧٢ـ نفس المصدر ، ٢/٢٣٩ .
٧٣ـ نفس المصدر ٢/٢٦٧ .
٧٤ ـ ماكس مايرهوف : شرح اسماء العقـار لأبي عمران موسى بن ميمون القرطبي (تحقيق النص العربي مع ترجمة فرنسية) ، ط ١ ، القاهرة ، ١٩٤٠ (٧٩ + ٢٥٨ + ٧٦ ص) ، ص ٢٢ من المقدمة الفرنسية .
٧٥ـ لكلرك : التاريخ ، ٢/١٩٩ .
٧٦ـ ابن أبي اصيبعة : العيون ، ٢/٢١٦ .
٧٧ـ نفس المصدر ، ٢/٢١٩ .
٧٨ـ نفس المصدر ، ٢/٢١٩ .
٧٩ـ نفس المصدر ، ٢/١٣٣ .
٨٠ـ العمري : مسالك الابصار في ممالك الأمصار ، الجزء الخامس ، مخطوطة معهد المخطوطات العربية (الجامعة العربية) ، رقم ف ٣٦ (معارف عامــة) ، ص‌ص ٦١٤ ـ ٦١٧ .
٨١ـ لكلرك : التاريخ ، ٢/٢٢٥ ـ ٢٣٧ .
٨٢ـ ابن أبي اصيبعة : العيون ، ٢/١٣٣ .
٨٣ـ نفس المصدر ، ٢/١٣٣ .
٨٤ـ ابن البيطار : الجامع لمفردات الأدوية والأغذية، ١/١٢١
٨٥ـ نفس المصدر ، ٢/٩٠ .
٨٦ـ نفس المصدر ، ٣/١١٥ .

مصادر البحث :

١ ـ ابن أبي اصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، تحقيق اوغسـت مللـر ـ ط ١ ، القاهــرة ، ١٢٩٩ هـ ١٨٨٢ ، (جزآن) .
٢ ـ ابن البيطار : الجامع لمفردات الأدويــة والأغذيــة ،ط ٠ ، بولاق ، ١٢٩١ هـ / ١٨٧٤ م (أربعة أجزاء).
٣ ـ ابن العبري (أبو الفرج غريغوريوس) : تاريخ مختصر الدول ، تحليــق الأب انطون صالحانــي اليسوعــي ، ط ٢ ، بيروت ، ١٩٥٨ (٣٤٦ ص) .
٤ ـ عيسى (احمد) : تاريخ البيمارستانات في الاســلام ،ط ٢ ، بيروت ، ١٩٨١ (٢٩٣ ص) .
٥ ـ القفطي (جمال الدين ابو الحسن علي بن يوسف)تاريخ الحكماء ، وهو منتخب الزوزني المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب إخبار العلماء باخبار الحكماء لجمال الدين القفطي ، تحقيق يوليوس لبر ، ط ٠ ١ ، ليبزيغ ، ١٩٠٣ (٤٩٥ + ٢٢ ص) .
٦ ـ لكلرك : تاريخ الطب العربي :
« Histoire de la Médicine Arabe », par Lucien Leclerc 1ère éd., Paris, 1876 (2 Vol.).

★ لم نثبت في هذه القائمة الا العناوين التي اعتمدت في البحث اكثر من مرة .

علم الاجتماع الاقتصادي عند ابن خلدون

تيسير شيخ الأرض

□ تمهيد : ابن خلدون والتفكير الاقتصادي

إن من يطالع « مقدمة »ابن خلدون ، يجد فيها آراء اقتصادية قيمة ، تكشف عن جانب منجوانب عبقريته الفذة ؛ حتى ان بعضهم ذهب الى أنه المؤسسالحقيقيلعلم الاقتصاد . وبهذا الصدد يقول الدكتور محمد حلمي مراد : «ولن نتناول هنا حصراً شاملا لآراء ابن خلدون فيما تعرض له من شؤون اقتصادية ... ولكن مقصدنا من هذه الدراسة ، ان نشيد بدوره في ميدان البحث العلمي الاقتصادي ؛ باعتباره أول من وضع دعائم علم الاقتصاد ، ومؤسس مذهب الاقتصاد المرسل ، وصاحب فضل اسبق بالكثير من النظريات الاقتصادية التي نسبت بعد مئات السنين الى غيره من الاقتصاديين الحديثين(١) » .

والحقيقة ان من يرجع الى « المقدمة » يجد أن ابن خلدون خص الاقتصاد بباب كامل هو الباب الخامس ؛ وانه كثيراً ما كان يعاود التطرق اليه في بعض فصولها ؛ حينما يتطلب وجه الكلام ذلك . ولكن الباحثين قلما اهتموا بالآراء الاقتصادية الواردة فيها ؛ وكان جل اهتمامهم منصرفاً الى المباحث المتعلقة بعلم الاجتماع في الدرجة الأولى ؛ والى المباحث المتعلقة بعلم التاريخ في الدرجة الثانية . ومما يلفت النظر أن الدكتور علي عبد الواحد وافي ، محقق أحدث طبعة « للمقدمة » وشارحها والمعلق عليها ، قد نظر الى مباحث ابن خلدون الاقتصادية في سياقها الاجتماعي. وبهذا الصدد يقول : « ومن دراسته (ابن خلدون) لظواهر الاقتصاد ، انتهى كذلك الى عدة أفكار وقوانين ؛ منها (ان الفلاحة من معاش المستضعفين) و (أن الصنائع انما تكمل بكمال العمران الحضري)

و (أن رسوخ الصنائع في الأمصار انما هو برسوخ الحضارة وطول أمدها) و (أن الصنائع انما تستجاد وتكثر اذا كثر طالبها) و (أن الأمصار اذا قاربت الخراب انتقصت منها الصنائع) ٠٠ الخ(٢) ٠ »

ولكننا اذا دققنا النظر في سياق كلامه على النواحي الاقتصادية ، لم نجده في الحقيقة ينحو دائماً نحواً اقتصادياً اجتماعياً ؛ بل انه ينحو أحياناً نحواً اقتصادياً بحتاً ، كما نرى اليوم في بحث الاقتصاد السياسي ٠ وهذا يعني ، أن الصورة التنظيمية لعلم الاجتماع وفروعه لم تجد التعبير الكامل عنها في « المقدمة » ٠ ويرجع ذلك الى أنه كتبها على عجلة من أمره ، في مدة خمسة أشهر كما يقول(٣) ، في قلعة ابن سلامة ٠ ولهذا فهو يعتذر قائلا : « وقد كدنا نخرج عن الغرض ٠ ولذلك عزمنا أن نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الأول الذي هو طبيعة العمران وما يعرض فيه ٠ وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاية ٠ ولعل من يأتي بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح ، وعلم مبين ، يغوص من مسائله على أكثر مما كتبنا ٠ فليس على مستنبط الفن احصاء مسائله ؛ وانما عليه تعيين موضع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه ٠ والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً الى أن يكمل(٤) » ٠

ومهما يكن من امر ، فاننا أميل الى أن ننظر الى المباحث الاقتصادية في « المقدمة » في سياقها الاجتماعي ؛ لأن اتجاه ابن خلدون الفكري كان ينحو هذا المنحى ؛ وان كانت الاشارة الى ذلك تعوزه في بعض المواضع ٠

وبهذا يمكننا أن نعده رائدا في علم الاقتصاد من ناحية ، وفي علم الاجتماع الاقتصادي من ناحية أخرى : أما بالنسبة الى علم الاقتصاد ، فلأنه فرغ من كتابة «مقدمته» في منتصف سنة ٧٧٩ هـ(٥) (الموافقة لسنة ١٣٧٦ م) ؛ وأن كتاب آدم سميث « بحث في طبيعة ثروة الأمم وأسبابها » المعروف باسم « ثروة الأمم » والصادر سنة ١٧٧٦ م قد تأخر أربعمئة سنة عن فراغ ابن خلدون من كتابة « مقدمته » ؛ علماً بأن آدم سميث يعد المؤسس الحقيقي لعلم الاقتصاد عند الغربيين. وأما بالنسبة الى علم الاجتماع ، فلأنه سبق اوغست كونت صاحب كتاب « دروس في الفلسفة الوضعية » الذي عاش في القرن التاسع عشر (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) ومن تلوه من علماء الاجتماع ، بأكثر من أربعة قرون ٠

ولكن دعونا ننتقل الآن الى آراء ابن خلدون في الاقتصاد وعلم الاجتماع الاقتصادي ٠ وهنا يمكننا أن نتطرق الى أربعة مسائل تبين لنا حقيقة تفكيره الاقتصادي وصبغته الاجتماعية ٠ وهي : علاقة العمران البشري بالاقتصاد ؛ وعلاقة السعر بالعمل ؛ وتأثير الجباية في العمل ؛ وغاية العمران البشري ٠

١ ـ العمران البشري والاقتصاد

اذا كان الاجتماع الانساني ضروريا في نظرية ابن خلدون ، فما الصورة التي تصوره بها ؟ وما الأساس الذي يقوم عليه ؟

(١) شكلا العمران البشري :

يرى ابن خلدون ان للعمران البشري شكلين أساسيين هما العمران البدوي والعمران الحضري. بيد أن هذين الشكلين ليسا مختلفين في النوع ، بل في الدرجة : اذ ان أحدهما ، وهو الاجتماع البدوي ، يفضي الى الآخر ، الذي هو الاجتماع الحضري .

ويرجع ابن خلدون اختلاف أجيال الناس في أحوالهم ، الى اختلاف نحلهم من المعاش . وهو يرى أن اجتماعهم انما يكون للتعاون على تحصيل معاشهم ؛ وانهم يبدؤون بالضروري والبسيط منه ؛ لكي ينتقلوا من بعد ذلك الى الحاجي والكمالي . يصف ابن خلدون ذلك قائلا : « ان اختلاف الأجيال في أحوالهم ، انما هو باختلاف نحلتهم من المعاش . فان اجتماعهم انما هو للتعاون على تحصيله ، والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط ، قبل الحاجي والكمالي(٦) » .

أما في طور البداوة ، فانهم ينصرفون الى الفلاحة والغراسة والزراعة حيناً ، والى القيام على الحيوان من الغنم والبقر والنحل والدود : لنتاجها واستخراج فضلاتها حيناً آخر . يقول شارحاً الكيفية التي يحدث ذلك بها : « فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة ؛ ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود ، لنتاجها واستخراج فضلاتها. وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان ، تدعوهم الضرورة ، ولا بد ، الى البدو ، لأنه متسع لما يتسع له الحواضر من المزارع والفدن والمسارح للحيوان ، وغير ذلك . فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم . وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكن والدفاءة انما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ، ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه ، للعجز عما وراء ذلك(٧) » .

تلكم هي حياة البداوة ؛ وهي ترتبط ـ كما نلاحظ ـ بمفهوم الحضارة الزراعية القائمة على الفلاحة والغراسة وتربية الحيوان ، في سبيل استخراج ثرواتها ونتاجها. لكنها لا تقف عند هذا الحد : بل انها الطريق الى الحضارة الواسعة ؛ اذ انها لا تلبث أن تدر على بعض الناس أرباحاً تزيد من غناهم ، وتميل بهم الى الرفه والدعة . وهذا من شأنه أن يزيد من تعقيد حياتهم ؛ فيصبحون غير قانعين بالضروري من حاجاتهم ؛ مما يدفعهم الى طلب الكمالي فضلا عنه . وهنا يدخلون في دوامة لا تنتهي من الحاجات التي تسلمهم من حاجة الى حاجة : اذ ان طلب الكمالي لا يقف عند حد ؛ فهو سرعان ما يتحول الى ضروري. وهكذا باستمرار ...

في هذه الحال ، يكون الانتقال في نظر ابن خلدون من حال البداوة الى حال الحضارة . وهاكم وصفه لكيفية هذا الانتقال؛ يقول : « ثم اذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش ، وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه ، دعاهم ذلك الى السكون والدعة ، وتعاونوا في الزائد على الضرورة ، واستكثروا من الأقوات والملابس ، والتأنق فيها ، وتوسعة البيوت ، واختطاط المدن والأمصار ، للتحضر . ثم تزيد أحوال الرفه والدعة ؛ فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت ، واستجادة المطابخ ،

وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك ، ومغالاة البيوت والصروح ، واحكام وضعها في تنجيدها ، والانتهاء في الصنائع في الخروج من القوة الى الفعل الى غاياتها؛ فيتخذون القصور والمنازل؛ ويجرون فيها المياه ، ويعالون في صرحها ، ويبالغون في تنجيدها ، ويختلفون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون • وهؤلاء هم الحضر ؛ ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان • ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع ؛ ومنهم من ينتحل التجارة ، وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو ؛ لأن أحوالهم زائدة على الضروري ، ومعاشهم على نسبة وجدهم(٨)» •

واذا سألنا ابن خلدون : لماذا كانت الأمور على هذا النحو ؟ ولماذا انتهى المجتمع البدوي الى المجتمع الحضري ؟ أجابنا بقوله : « ان أجيال البدو والحضر طبيعية لا بد منهما » • وهذا يعني ، ان المجتمعات لديه ، تسير بحسب قوانين معينة ، لا يمكن الخروج عليها • وهذا ـ في رأينا ـ بداية الفهم العلمي للحياة الاجتماعية ، وخروج عن النظرة الاصلاحية التي ظلت سائدة قبله ، منذ بدأ التفكير الانساني بدراسة المجتمعات البشرية •

وهكذا يربط ابن خلدون بين وجوه الكسب وتطور الحياة الاجتماعية ؛ فيرينا أن ازدياد الكسب هو سبب هذا التطور ؛ وان المبالغة في جني ثماره ، هي سبب المبالغة في اتساع الحضارة • ويمكننا أن نستخلص مع ابن خلدون ، ان حياة البداوة سابقة على حياة الحضارة ؛ وان الحضارة البسيطة سابقة على الحضارة المعقدة ؛ وان الضروري سابق على الحاجي والكمالي • وبهذا الصدد يقول : « ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه ؛ لأن الضروري أصل ، والكمالي فرع ناشىء عنه : فالبدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما؛ لأن أول مطالب الانسان الضروري ؛ ولا ينتهي الى الكمال والترف الا اذا كان الضروري حاصلا ؛ فخشونة البداوة قبل رفه الحضارة • ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري اليها ، وينتهي بسعيه الى مقترحه منها • ومتى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده ، عاج الى الدعة ، وأمكن نفسه الى قياد المدنية • وهذا شأن القبائل المتبدية كلهم(٩) » •

وهذا يعني ، ان اختلاف أحوال الناس الاجتماعية مرتبط باختلاف أحوالهم الاقتصادية : فأحوال البداوة مرتبطة بانتحالهم الزراعة وتربية الحيوان ؛ وهم يظلون كذلك ما داموا في هذا النطاق لا يتعدونه • لكنهم متى اتسعت أحوالهم المعاشية بالغنى والرفه مالوا الى الدعة وكثرت حاجاتهم الكمالية ، فتأنقوا في المأكل والملبس وتوسعة البيوت والمدن •

لكن هذا من شأنه أن يؤثر في ازدياد الأعمال وتنوعها ؛ ويؤدي الى اختلاف قيمها ، وتبدل أسعار الحاجات الضرورية والكمالية •

٢ ـ العمران والأعمال والأسعار

يرى ابن خلدون أن العمل هو أساس الدخل (الرزق) بما يأتي به من ربح ؛ وأنه خاضع في ذلك لطبيعة العمران (الحياة الاجتماعية) •

(١) الرزق والعمل :

يستخدم ابن خلدون كلمة كسب الى جانب كلمة رزق : وهو يرى ان كل كسب هو نتيجة سعي وعمل ؛ وانه لا بد من الأعمال الانسانية في كل مكسوب ومتمول(١٠) • وهذا يعني ان قلة الأعمال أو فقدانها ، يؤدي الى رفع الكسب من بين الناس ، وتناقص أرزاقهم تناقصاً مطرداً ؛ علماً بأن قلة الأعمال أو فقدانها ناتج عن انتقاص العمران ؛ أي ضعف الحياة الاجتماعية(١١) •

ولكن ، هل صحيح أن كل رزق هو نتيجة عمل ؟ أليست هناك أرزاق هي هبة من السماء؛ كالنبات الذي ينبت في القفار ، من دون آية رعاية أو عناية ؟! ان ابن خلدون لا يعتقد ذلك : فهو يرى أنه لا بد من القيام بعمل من الأعمال في كل رزق • لكن العمل قد يكون ظاهراً وقد يكون غير ظاهر : انه يكون ظاهراً للعيان ، ولا يحتاج الى أي بيان ، اذا نظرنا الى الصنائع المختلفة ، مثل صنع الصيوان والكرسي • وفي هذه الحال ، لا يمكن لكائن من كان ، أن ينكره فيهما بوجه من الوجوه • بيد أن العمل قد يكون مقتضى من الحيوان أو النبات أو المعدن ؛ وهو عندئذ لا يكون ظاهراً في الوهلة الأولى • ولهذا كان هناك من يعتقد أنه ما من عمل انساني هناك ؛ وان هذه المقتنيات جميعاً هي هبة من الطبيعة ، تجود بها على الانسان • ولكن ابن خلدون لا يعتقد هذا الاعتقاد ؛ فهو يرى أنه لا بد هنا أيضاً من العمل الانساني ، للانتفاع بهذه المقتنيات الطبيعية • ويضرب على ذلك أمثلة الحليب والثمار والمعدن : فالحليب لا بد من حلبه ونقله الى راغبيه ؛ والحلب والنقل عملان ؛ والثمار لا بد من قطفها وتوزيعها ؛ والقطف والتوزيع عملان ؛ والمعدن لا بد من استخراجه وصنعه ؛ والاستخراج والصنع عملان ؛ الخ •••(١٢) •

وفضلا عن ذلك ، فبعض البضائع لا يكون منفرداً مستقلا عن غيره ؛ بل يكون معه غيره • ويضرب لنا ابن خلدون مثلين على مثل هذه الصنائع ، هما النجارة والحياكة • وهو يرى أن النجارة يكون معها الخشب ؛ وان الحياكة يكون معها الغزل ؛ وهكذا ••• فاذا أنعمنا النظر فيها قليلا ، وجدنا قيمة العمل فيها أكثر من قيمة الأشياء التي تكون معها • ولتوضيح ذلك ، لنفكر بقيمة العمل المبذول في بناء بيت من البيوت : ان قيمة العمل المبذول هنا أكبر بكثير من قيمة المواد المستخدمة في البناء• وقل الشيء نفسه بالنسبة الى أسعار الأقوات بين الناس ؛ ولا سيما في الأقطار التي يكون علاج الفلح فيها ومؤونته غير يسيرة(١٣) •

وهنا لا بد لنا من استخلاص نتيجة وتقريرها : انه لا بد لنا من تقرير أن ما يفيده الانسان من اقتناء الصنائع ، هو قيمة المبذول في صناعتها ؛ اذ ليس هناك الا العمل ؛ لكنه ليس مقصوداً بنفسه للقنية(١٤) • وهذا يعني ، اننا لا نقصد الى امتلاك العمل نفسه ؛ لأن العمل لا يمتلك ؛ بل ان ما يمتلك هو ناتج العمل فقط • ومن هذه الناحية ، يمكننا أن نقول : ان العمل المبذول في بناء بيت من البيوت ، هو الذي نقتنيه بشراء هذا البيت : ان ما نشتريه في الحقيقة هو ناتج هذا العمل ، وهو البناء على وجه معين ، لا العمل نفسه •

وعلى هذا النحو ، يتبين لنا بوضوح ، ان المفادات والمكتسبات ــ كلها أو أكثرها ــ هي قيم الأعمال الانسانية(١٥) • وهذا ينتهي الى أن قلة الرزق أو كثرته انما يكونان بقلة

الأعمال الانسانية أو كثرتها • وهنا يمكننا أن نستنتج ، أن الأمصار ذات السكان القلائل يكون الرزق فيها قليلا ، لقلة الأعمال الانسانية فيها ؛ وان الأمصار ذات السكان الكثر يكثر فيها ، لكثرة الأعمال الانسانية فيها ؛ فعلى قدر العمل في مصر من الأمصار ، تكون سعة العيش ورفاهيته بين أهله وسكانه(١٦) •

(٢) العمل والربح :

بيد أن ما قدمناه لا يعبر عن الحقيقة تعبيراً دقيقاً ؛ بل ان فيه شيئاً من التجاوز • والحقيقة ، ان قيمة الأشياء ليست قيمة العمل المبذول في صنعها على وجه التحقيق ؛ بل تنضاف اليه زيادة في أثمانها ، هي ربح التاجر الذي يتجر بها • واذا أنعمنا النظر في الأمر قليلا ، وجدنا أن الأشياء المصنوعة وغير المصنوعة بحاجة الى من يشتريها ويحتفظ بها، في انتظار المشتري الراغب فيها • وهذا يقوم به التاجر الذي يشتريها من أجل المتاجرة بها، لا لأنه بحاجة اليها • ولذلك فهو يزيد في أسعار البضائع ، ليجني ببيعها أرباحاً لنفسه• ولكي يحقق غايته ، ينتظر عادة تحول الأسواق ؛ وهو يتمنى أن يكون هذا التحول سريعاً ، ليجني أرباحه بسرعة •

والحقيقة، ان التاجر يحاول باستمرار ، أن يدخر البضائع المشتراة مدة من الزمن ، تطول أو تقصر ، بحسب بطء تحول الأسواق أو سرعته • ولعنصر الزمن أهميته بالنسبة اليه؛ لأنه قد يكون عامل ربح سريع أو بطيء ؛ ولا شك أن التاجر يرغب في الربح السريع • وهذا لا يمكن أن يحدث الا اذا تحولت السوق بسرعة ، واعتدلت الأسعار • أما اذا استديم الرخص في سلعة من السلع ، فانه يؤدي الى كساد السوق ، وطول مدة الاحتفاظ بالسلعة• وهذا ينتهي الى فساد الربح ؛ الأمر الذي يجعل التاجر يقعد عن السعي ؛ فيفسد بذلك رأس ماله(١٧) •

والواقع ان كساد الأسواق معناه قلة الربح ؛ وقلة الربح معناها عدم توافر القدر الكافي من المال لانفاقه في ضروريات الحياة • وهذا يدفع بالتاجر الى الانفاق من رأس ماله بالذات ؛ الأمر الذي ينتهي به الى نضوب رأس ماله ؛ أي افلاسه ، كما نقول اليوم •

بيد أن الكساد في الأسواق لا ينال من التجار فحسب ؛ بل ينال من أصحاب الحرف أيضاً ؛ فهم الذين يقومون بصناعة السلع التي هي في أساس اتجار التاجر • ولهذا كان أمرهم ــ هم أيضاً ــ ينتهي الى السوء والفقر • ويضرب ابن خلدون مثالا على ذلك حال المحترفين بالزراعة في سائر أطوارها ؛ فيقول : « واعتبر ذلك أولا بالزرع : فانه اذا استديم رخصه ، يفسد به حال المحترفين بسائر أطواره من الفلح والزراعة ، لقلة الربح فيه ، وندرته ، أو فقده ؛ فيفقدون النماء في أموالهم ، أو يجدونه على قلة ، ويعودون بالانفاق على رؤوس أموالهم ، وتفسد أحوالهم ، ويصيرون الى الفقر والخصاصة(١٨) » •

وهذا يعني ، ان الرخص الذي يصيب صنفاً من الأصناف ، يؤدي الى الاجحاف بمعاش المحترفين بذلك الصنف(١٩) • واذا علمنا أن سعر هذا الصنف هو قيمة العمل المبذول في انتاجه ، علمنا أيضاً أن عمل المحترفين بهذا الصنف ذهب هدراً •

بيد أن الرخص المفرط ليس وحده العامل في كساد صنف من الأصناف ؛ بل ان الغلاء المفرط هو أيضاً عامل في كساده · ولهذا كان السعر المعتدل هو المؤدي الى حوالة الأسواق ، ورواج البضائع ؛ ومن ثم الى انتفاع المحترفين بالأصناف التي احترفوا بها(٢٠) · وفي هذه الحال ، فهم يجزون جزاء عادلا على عملهم ·

لكن الأمر في فساد حال المحترفين بحرفة من الحرف لا يتوقف عندهم، بل يتجاوزهم الى غيرهم من أهل الحرف الأخرى ؛ لا سيما تلك التي تمت من قريب الى الحرفة الكاسدة · ويضرب لنا ابن خلدون مثالا على ذلك فساد حرفة الزراعة فيقول : « ويتبع ذلك فساد حال المحترفين أيضاً بالطحن والخبز وسائر ما يتعلق بالزراعة من الحرث ، الى صيرورته مأكولا(٢١) » ·

ولا يقف الفساد عند هذا الحد ؛ بل انه يتمدى أهل هذه الحرف المتعددة جميعاً الى الجند انفسهم؛ بسبب قلة الجباية ، وسوء أحوال الدولة · يقول ابن خلدون : « وكذا يفسد حال الجند ؛ اذا كانت أرزاقهم من السلطان على أهل الفلح زرعاً ، فانها تقل جبايتهم من ذلك ، ويعجزون عن اقامة الجندية التي هم بسببها ومطالبون بها ، ومنقطعون لها ؛ فتفسد أحوالهم(٢٢) » ·

وما صح على الزراعة والحرف التابعة لها ، يصح على العسل والملبوسات وسائر الحرف الأخرى(٢٣) ·

(٣) العمران وقيمة العمل :

بيد أن قيمة العمل المبذول في انتاج البضائع أو صنعها ، تختلف باختلاف درجة العمران وازدحام سكانه · وهنا يلاحظ ابن خلدون ، ان الحاجات الضرورية ترخص اثمانها ، كلما ازدادت درجة العمران ، وتزايد معها تزاحم السكان ؛ في حين ان الحاجات الكمالية ترتفع اثمانها خلافاً لذلك ، بارتفاع درجة العمران وتزايد السكان(٢٤) ·

ولكي يشرح ابن خلدون ذلك ، يبدأ بالكلام على رخص الحاجات الضرورية · وهو يعد منها الأقوات من الحنطة وما في معناها ، كالباقلاء والبصل والثوم وأشباهها(٢٥) · ويعلل رخص اثمانها بعدم اهمال الناس لأقواتهم · وبهذا الصدد يقول : « والسبب في ذلك ، أن الحبوب من ضرورات القوت ؛ فتتوافر الدواعي على اتخاذها ؛ اذ كل أحد لا يهمل قوت منزله بشهره أو سنته ؛ فيعم اتخاذها أهل المصر ، أو الأكثر منهم في ذلك المصر ، أو فيما قرب منه ؛ لابد من ذلك(٢٦) » ·

بيد أن هذا السبب ليس الوحيد ؛ فهناك سبب آخر وهو فيض فضلة من أقواتهم عنهم · ويمكننا أن نعد هذا السبب امتداداً للسبب الأول · ويقول ابن خلدون في شرحه هذه الحقيقة ما يلي : « وكل متخذ لقوته تفضل عنه وعن أهل بيته فضلة كبيرة تسد خلة كثيرين من أهل ذلك المصر ؛ فتفضل الأقوات على أهل المصر من غير شك ؛ فترخص أسعارها في الغالب ؛ الا ما يصيبها في بعض السنين من الآفات السماوية · ولولا احتكار الناس لها ـ لما يتوقع من تلك الآفات ـ لبذلت دون ثمن أو عوض ؛ لكثرتها بكثرة العمران(٢٧) » ·

أما في الأمصار الصغيرة القليلة السكان، فيكون الأمر على خلاف ذلك ؛ اذ تكون أثمان الحاجات الضرورية فيها غالية لقلتها ؛ وقلتها ناتجة عن قلة الأعمال فيها • وهذا يدعو السكان الى التمسك بما يحصل في أيديهم منها، خوفا من طلبها حين الحاجة ، وعدم ايجادها • وهذا يؤدي الى احتكارها ؛ فيعز وجودها ،ويغلو من ثمة ثمنها على طالبها(٢٨) •

لكن الأمر على خلاف ذلك بالاضافة الى الحاجات الكمالية • والحقيقة ، اذا كانت الحاجات الضرورية تنخفض أثمانها في الأمصار الكثيرة السكان ، فان الحاجات الكمالية ترتفع أثمانها فيها • ويعد ابن خلدون من الحاجات الكمالية الأدم والفواكه والملابس والماعون والمراكب وسائر المصانع والمباني(٢٩) • ويعلل ارتفاع أسعارها بعدم الحاجة الى اتخاذها من الناس أجمعين • وبهذا الصدد يقول : « وأما سائر المرافق من الأدم والفواكه وما اليها ، فانهما لا تعم بها البلوى ، ولا يستغرق اتخاذها أعمال أهل المصر أجمعين ، ولا الكثير منهم(٣٠) » •

بيد أن هناك سبباً آخر لا رتفاع أثمان الحاجات الكمالية ، وهو الترف الذي يؤدي الى البذل باسراف في سبيلها • يقول ابن خلدون مبيناً ذلك : « ثم ان المصر اذا كان مستبحراً موفور العمران ، كثير حاجات الترف ، توافرت حينئذ الدواعي على طلب تلك المرافق والاستكثار منها ؛ كل بحسب حاله ؛ فيقصر الموجود منها عن الحاجات قصوراً بالغاً ؛ ويكثر المستامون لها ؛ وهي قليلة في نفسها ؛ فتزدحم أهل الأغراض ؛ ويبذل أهل الترف والرفه أثمانها باسراف في الغلاء ؛ لحاجتهم اليها أكثر من غيرهم ؛ فيقع فيها الغلاء(٣١) » •

ولكن الأمر في الأمصار الصغيرة القليلة السكان على خلاف ذلك تماماً ؛ اذ تكون الحاجات الكمالية رخيصة فيها لقلة طلابها • يقول ابن خلدون : « وأما مرافقهم فلا تدعو اليها أيضاً حاجة ، لقلة الساكن وضعف الأحوال ؛ فلا تنفق لديهم سوقه ؛ فيختص بالرخص في سعره(٣٢) » •

ولا يكاد ابن خلدون يصل الى هذا الحد من الموازنة بين أسعار الحاجات الضرورية وأسعار الحاجات الكمالية في الأمصار القليلة السكان والأمصار الكثيرة السكان ، حتى يحاول أن يحدد العلاقة بين الأسعار ؛ بحيث يتوقع قارئه أن يجد قانوناً ينظم هذه العلاقة • لكن ابن خلدون لم ينص على قانون صريح فيما يتعلق بأسعار الحاجات ، غير أن شيئاً من انعام النظر والتفكير يجعلنا نرى فيما قاله ، قانون العرض والطلب واضحاً في معناه أشد الوضوح:

فالحاجات الضرورية لا طلب عليها لتوافرها في كل يد ، وفي كل بيت ، وفي كل سوق من الأمصار الموفورة العمران • وهذا يعني أن العرض أكثر من الطلب • بيد أن الأمر مخالف لذلك في الأمصار الصغيرة ؛ اذ أنها مفقودة في الأسواق ومحتكرة في البيوت • ولهذا فان طالبها لن يجدها الا اذا بذل في سبيل الحصول عليها • وهنا نلمس أيضاً قانون العرض والطلب ؛ ولكن الطلب أكثر من العرض • ومن هنا كانت زيادة العرض على الطلب مؤدية الى رخص الأسعار ؛ وكانت زيادة الطلب على العرض مؤدية الى غلائها • وما قلناه على الحاجات الضرورية ، يصح على الحاجات الكمالية ؛ ولكن صحته عكسية •

٣ ـ الاقتصاد والدولة

بيد أن قيمة البضاعة تزداد أيضاً بعامل آخر، هو ما تفرضه الدولة من مكوس عليها؛ لا سيما ما تفرضه على البياعات التي تتجر بها. يقول ابن خلدون بهذا الصدد: «وقد يدخل أيضاً في قيمة الأقوات، ما يفرض عليها من المكوس والمغارم للسلطان، في الأسواق وأبواب المصر، للجباة منافع يفرضونها على البياعات لأنفسهم(٣٣)».

هذا سبب آخر يلجأ اليه ابن خلدون لتعليل غلاء الحاجات في المدن. ولهذا يضيف قائلا: «ولذلك كانت الأسعار في الأمصار أغلى من الأسعار في البادية: اذ المكوس والمغارم والفرائض قليلة لديهم أو معدومة؛ وكثرتها في الأمصار؛ لا سيما في أواخر الدولة(٣٤)».

وهذا يقودنا الى الحديث عن الجباية. وسنرى أن فيها لابن خلدون رأياً طريفاً. فهو يرى أن قلة قدر الوزائع ينشط العمل ويرفع من قيمة الجباية؛ وان رفع قيمتها يقعد الناس عن العمل؛ فتنخفض قيمة الجباية. ولهذا كان للسنة التي تستنها الدولة في فرض الضرائب وتوزيعها، أثر كبير في نشاط العمل.

(أ) الجباية والعمل والترف:

لكي تقوم الدولة بوظائفها المختلفة، لا بد لها من المال؛ والمصدر الرئيسي للمال بالاضافة اليها هو الجباية وما يتعلق بها من الوزائع. ويرى ابن خلدون أن الوزائع المفروضة على الناس، في بدء قيام الدولة، تكون قليلة المقدار بالنسبة الى الأشخاص المفروضة عليهم. لكن الدولة تجتني من ورائها جملة كبيرة من الدخل، لما تؤدي اليه من تنشيط الأعمال والحصول على وزائع كثيرة جراء ذلك. وخلافاً لذلك، فان الوزائع التي تفرض على الناس في أواخر قيام الدولة، وعند بلوغها أعلى مراتب الرفه، تكون عظيمة المقدار بالنسبة الى الأشخاص. لكنها لا تجني للدولة من ذلك جملة كبيرة من الدخل(٣٥) لما تؤدي اليه من تثبيط الهمم عن العمل. وقلة الوزائع المتأتية عن ذلك.

ويشرح ابن خلدون ذلك مستنداً الى وضع الدول في عصره، ولا سيما الدول الاسلامية. ويقوم تعليله على أن الدولة اما أن تكون سائرة على سنن الدين، واما على سنن التغلب والعصبية. وفي كلتا الحالتين فهي لا تعلي من مقادير الوزائع المفروضة على الناس؛ اما لأن الشرع يقتضي ذلك؛ أو لأن خلق البداوة القائم على المسامحة يتطلب ذلك(٣٦).

بيد أن قلة الوزائع هي نفسها سبب كثرة الجملة من أموال الجباية، لما تبعث من النشاط في نفوس الناس، ورغبتهم في العمل والاعتمار. ان هذا الوضع يؤدي الى أن تكثر الأعمال، وتؤدي كثرتها الى ازدياد المحصل من أموال الجباية، على الرغم من أن الوزيعة المفروضة على كل منها قليلة. ويشرح ابن خلدون ذلك قائلا: «واذا قلت الوزائع والوظائف على الرعايا، نشطوا للعمل، ورغبوا فيه؛ فيكثر الاعتمار، ويتزايد محصول الاغتباط بقلة المغرم؛ واذا كثر الاعتمار، كثرت أعداد تلك الوظائف والوزائع، فكثرت الجباية التي هي جملتها(٣٧)».

لكن الحال لا تبقى هي الحـال ؛ اذ ان كثرة الجباية تؤدي الى الرفه والترف • وهذا ينتهي الى أن تمر الدولة بنقطة تحـول ؛ فينقلب الأمر الى نقيضه تماماً : فالترف ينادي الترف : والرفه يدعو الى الرفه ؛ مما يجعل الدولة بحاجة الى المزيد من المال ؛ فتتجه الى تكبير مقدار الوزائع المفروضة على الناس • وهنا يعمل القانون النفسي السابق ؛ ولكـن على نحو عكسي : فبعد أن أدى تقليل الوزائع الى تنشيط النفوس الى العمل ؛ أخذ تكبير مقدار الوزائع يثبط الهمم الى العمل • وفي هذه الحال ، لا بد لجملة الجباية من أن يصغر حجمها ، على الرغم من ارتفاع مقدار الوزيعة الواحدة • واليكم هذا الانقلاب كما يشرحه ابن خلدون • يقول « فاذا استمرت الدولـة واتصلت ، وتعاقبت ملوكها واحداً بعد واحد، واتصفوا بالكيس ، وذهب شر البداوة والسذاجة وخلقها من الأغضاء والتجافي ، وجـاء الملك العضوض ، والحضـارة الداعيـة الى الكيس ؛ وتخلق أهل الدولة حينئذ بخلـق التحذلق ، وتكثـرت عوائدهم وحوائجهـم ، بسبب ما انغمسوا فيه من النعيم والتـرف ؛ فيكثرون الوظائف والوزائـع حينئذ عـلى الرعايا والأكرة والفلاحين وسائر أهل المغارم؛ ويزيدون في كل وظيفة ووزيعة مقداراً عظيماً؛ لتكثر لهم الجباية ؛ ويضعون المكوس عـلى البياعات وفي الأبواب • • • ثم تتدرج الزيادات فيها بمقدار بعد مقدار ؛ لتدرج عوائد الدولة في الترف وكثرة الحاجات ، والانفاق بسببه ، حتى تثقل المغارم على الرعايا ، وتنهضـم ، وتصير عادة مفروضة(٣٨) » •

ولكن ، كيف تكون العلاقة بين ترف أهل الدولة وقلة جملة الجباية ؟ لكي نتوضح ذلك ، لا بد لنا من الاصغاء الى ابن خلدون وهو يقول : « اعلم أن الدولة تكون في أولها بدوية كما قلنا ؛ فتكون قليلة الحاجات ، لعدم الترف وعوائده ؛ فيكـون خرجها وانفاقهـا قليـلا ؛ فيكون في الجباية حينئذ وفاء بأزيد منها ؛ بل يفضل منها كثرة عن حاجاتهم • ثم لا تلبث أن تأخذ بدين الحضـارة في الترف وعوائدهـا ، وتجري على نهج الدول السابقة قبلها ؛ فيكثر لذلك خراج أهل الدولة ، ويكثر خراج السلطان خصوصاً كثرة بالغة : بنفقتـه في خاصته ، وكثرة عطائه ؛ ولا تفي بذلـك الجبايـة ، فتحتاج الدولة الى الزيادة في الجباية ، لمـا تحتاج اليه الحامية من العطاء ، والسلطان من النفقة ؛ فيزيد من مقدار الوظائف والوزائـع أولا ، كما قلناه ؛ ثم يزيد الخرج والحاجات والتدرج في عوائد الترف وفي العطاء للحامية ؛ ويدرك الدولة الهرم ، وتضعف عصابتها عن جباية الأموال من الأعمال القاصية ؛ فتقـل الجباية ، وتكثر العوائد ؛ ويكثر بكثرتها رزق الجند وعطاؤهم ؛ فيستحدث صاحب الدولـة أنواعاً من الجباية يضربها على البياعـات ، ويفرض لها قـدرا معلوماً على الأثمـان في الأسواق ، وعلى أعيان السلع في أموال المدينة. وهو مع هذا مضطر لذلك ، بما دعاه اليه ترف الناس من كثرة العطاء مـع زيادة الجيـوش والحامية • وربما يزيد ذلك في أواخر الدولة زيادة بالغة ؛ فتكسد الأسواق لفساد الآمـال ، ويؤذن ذلك باختلال العمران ، ويعود عـلى الدولـة ؛ ولا يزال ذلك يتـزايد الـى أن تضمحل(٣٩) » •

ومن هذا نرى ، ان زيادة قيمة الوزائع تؤدي الى تناقص عددها • وهذا يؤدي بدوره الى تناقض جملة الجباية ، واختلال العمران، الذي يؤثر في وضـع الدولـة ؛ ويـؤدي الى اختلالها • وهذا يعني ان استمرار الدولة مرتبط باستمرار العمل في المجتمع الذي تحكمه؛

وأن من واجبها أن تحافظ على استمراره ، بجعل الضرائب المفروضة عليه معتدلة ومقبولة ٠

(٢) العمل وازدهار العمران :

لهذا كان استمرار العمران وازدهاره في سعي الناس الى أعمالهم ، مملوئين بآمال الكسب في ذهابهم وايابهم ؛ حتى اذا ذهبت الآمال ، جنح الناس الى الهجرة من المصر؛ لضيق سبل الرزق فيه ، الى مصر آخر يؤملون فيه حسن المآل ٠ ويشرح ابن خلدون ذلك قائلا : « فاذا قعد الناس عن المعاش ، وانقبضت أيديهم عن المكاسب ، كسدت أسواق العمران، وانتقضت الأحوال ، وابذعر الناس في الآفاق من غير تلك الايالة في طلب الرزق ، فيما خرج عن نطاقها(٤٠) » ٠

ولما كان ازدهار أحوال العمران بالأعمال ؛ وكانت الأعمال تقل بقلة الأيدي العاملة ، كان اختلال العمل مؤدياً الى اختلال السلطان، واختلال السلطان مؤدياً الى انهيار الدولة٠ وهنا يعقب ابن خلدون على هذا الوضع قائلا : « ٠٠٠ فخف ساكن القطر ، وخلت دياره وخربت أمصاره ، واختل باختلاله حال الدولة والسلطان ؛ لما أنها صورة للعمران ، تفسد بفساد مادتها ضرورة(٤١) ٠

ومن هنا لم يكن ظلم الناس في أموالهم مما يعود بالخير على الدولة والسلطان ٠ وابن خلدون يرى ان جباية الأموال بغير حق ظلم ؛ وانه يعود على الدولة بالخراب ٠ يقول بهذا الصدد : « فجباة الأموال بغير حقها ظلمة؛ والمعتدون عليها ظلمة ٠٠٠ ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها ؛ لاذهابه الآمال من أهله(٤٢) » ٠

وفضلا عن ذلك ، ان تسخير الناس في بعض الأعمال بغير حق ، هو من أشد المظالم ؛ لأن كل كسب انما هو قيمة العمل ، كما رأينا٠ والعمل دون كسب معناه اغتصاب قيمة العمل ٠ وبهذا الصدد يقول ابن خلدون شارحاً : « ومن أشد الظلامات وأعظمها في افساد العمران تكليف الأعمال ، وتسخير الرعايا بغير حق ٠ وذلك ان الأعمال من قبيل المتمولات ٠٠٠ لأن الرزق أو الكسب انما هو قيم أعمال أهل العمران ٠ فاذن مساعيهم وأعمالهم كلها متمولات ومكاسب لهم ؛ بل انه لا مكاسب لهم سواها ؛ فان الرعايا في العمارة انما معاشهم ومكاسبهم من اعتمالهم ذلك ٠ فاذا كلفوا العمل في غير شأنهم ؛ واتخذوا سخرياً في معاشهم ، بطل كسبهم ، واغتصبوا قيمة عملهم ذلك ؛ وهو متمولهم ؛ فدخل عليهم الضرر ؛ وذهب لهم حظ كبير من معاشهم ؛ بل هو معاشهم بالجملة ؛ فأدى ذلك الى انتقاص العمران وتخريبه(٤٣) » ٠

وهكذا نرى أن ابن خلدون يريد أن يفسح الآمال أمام الناس ، في سبيل معاشهم وكسبهم ؛ لأنه يعتقد أن ذلك يؤدي الى ازدهار العمران ، وازدهار الدولة ٠ وهذا يعني ، أنه يربط الدولة بالمجتمع ، والمجتمع بالاقتصاد، والاقتصاد بالعمل ؛ ويرى أن تيسير سبل العمل من شأنه أن يؤدي ازدهار المجتمع ، وازدهار الدولة ٠

ولهذا وصفه بعضهم بأنه من أنصار المذهب المرسل ، أو المذهب الحر ، في الاقتصاد • ولكن ما نريد أن نلفت الانتباه اليه هنا ، هو أن ابن خلدون نظر الى الظاهرة الاقتصادية في سياقها الاجتماعي ؛ وانه لم يكن عالم اقتصاد بقدر ما كان عالم اجتماع اقتصادي : لقد ألح كثيرا على ربط العمران بالاقتصاد ؛ ورأى أن للمجتمع آلية اقتصادية يتبعها موازية لآليته الحضارية • فما هذه الآلية ؟ وما غايتها ؟

٤ ـ غاية العمران الاقتصادي

وبمعنى آخر ، ما الغاية التي يتطلع اليها العمران الاقتصادي في تفاعله مع الحضارة ؟ وهل ازدياد الرفه والترف يؤدي الى استمرار المجتمع في صموده الحضاري ، أو أن هناك أوجاً متى بلغه ، كان لا بد من الانحدار بعده؟ والأخلاق ما علاقتها بالاقتصاد ؛ وهل هي علاقة ايجابية أو سلبية ؟

(ا) آلية الحضارة والاقتصاد :

يرى ابن خلدون ان للحضارة مظاهر كثيرة متداخلة يؤثر بعضها في بعض ، ويتأثر به ، متبعاً آلية خاصة • والحقيقة ، ان أول مظهر من مظاهر الحضارة هو الميل الى الترف، الذي يؤدي الى ازدهار الصنائع وتنوع فنونها • لكن ازدهار الصنائع لا يلبث أن يجعل الناس يتمادون في الترف بالتدريج الى أقصى حد • وهذا يكون لصالح بعضهم دون بعض، وعلى حساب بعضهم : فالرفه أول مظاهر الحضارة ؛ وهو يؤدي الى ازدهار الصنائع وتنوع فنونها ، وتجمع الثروة في أيدي القلة ، وازدياد عدد الفقراء ؛ الأمر الذي ينتهي الى فساد الأخلاق ، نتيجة فساد وجوه المعاش ؛ ويكون ذلك مؤذناً بهرم الحضارة وانهيارها • وهذا ما نريد شرحه فيما يلي :

أ ـ الميل الى الترف :

ان الميل الى الترف هو نتيجة لحصول المال ؛ والملك هو دور انتقال من البداوة الى الحضارة ؛ وهذا الانتقال لا يكون الا بالسعي الى تحصيل الكمالي بعد حصول الضروري • وبهذا الصدد يقول ابن خلدون : « والسبب في ذلك ، ان الحضارة هي أحوال عادية زائدة عن الضروري من أحوال العمران، زيادة تتفاوت بتفاوت الرفه ، وتفاوت الأمم في القلة والكثرة تفاوتاً غير منحصر(٤٤) » •

وهذا يعني ، ان الرفه أول مظهر من مظاهر الحضارة •

ب ـ ازدهار الصنائع :

بيد أن الميل الى الرفه والترف يتطلب حاجات كمالية ، والاقبال على هذه الحاجات من شأنه ان ينشط الصنائع التي تنتجها ؛ وأن يشجع الصناع الذي يصنعونها على الاكثار منها • يقول ابن خلدون في ذلك : « وتقع فيها كثرة التفنن في أنواعها وأصنافها، فتكون بمنزلة الصنائع ؛ ويحتاج كل صنف منها الى القومة عليه ، والمهرة فيه • وبقدر

ما يتزيد من أصنافها ، يتزيد أهل صناعتها ، ويتلون ذلك الجيل بها · ومتى اتصلت الأيام، وتعاقبت تلك الصناعات ، حذق أولئك الصناع في صناعتهم، ومهروا في معرفتها؛ والاعصار بطولها وانفساح امدها ، وتكرر أمثالهـا ، تزيدها استحكاماً ورسوخاً(٤٥) » ·

وهذا يبين أن الميل الى الرفه والتـرف يؤدي الى ازدهار الصنائع وتنوع فنونهـا ، ورسوخها رسوخاً قوياً بتراخي الزمن ·

جـ ـ ازدياد الترف وانتشار الفقر :

لكن الترف يولد المزيد من الترف ؛ فالصنائع التي كانت وليدة الحاجة الى التـرف لا تلبث أن تصبح عاملا في المبالغة فيه درجـة درجة ، الى أن يصل الى غايته · وهنا يضـع ابن خلدون يده على حقيقة نفسية تدل على نفاذ بصيرة بالنفس الانسانية ، وعلى تعليـل في غاية الدقة · فاصغ اليه وهو يقول : « واذا بلغ التأنق في هذه الأحوال المنزلية الغاية ، تبعه طاعة الشهوات ، فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة ، لا يستقيم حالها معها في دينها ولا دنياها(٤٦) » ·

بيد أن نزعة التأنق هذه ـ التي هـي وليدة الميـل الى الرفه ـ لا تلبث أن تأخـذ مجراها في مجاري الحياة الاجتماعية ؛ فتخضع عندئذ لمنطقها القسـري ، فيتساقط التجـار واحداً بعد واحد في هوة الفقر · ويصف ابن خلدون الآلية التي يخضع لها الميل الى التـرف في المجتمع ، فيقول : «وبيانه ان المصر بالتفنن في الحضارة تعظم نفقات أهله · والحضـارة تتفاوت بتفاوت العمران : فمتى كان العمران أكثر ، كانت الحضارة أكمل · وقد كنا قدمنا أن المصر الكثير العمران يختص بالغـلاء في أسواقه وأسعار حاجته ؛ ثم تزيدها المكوس غلاء ؛ لأن الحضارة انما تكون عند انتهـاء الدولة في استفحالها ، وهو زمن وضع المكوس في الدول ، لكثرة خرجها حينئذ ، كما تقدم ؛ والمكوس تعود على البياعـات بالغـلاء ؛ لأن السوق والتجار كلهم يحتسبون على سـلعهم وبضائعهم جميع ما ينفقونه ، حتى مؤونـة أنفسهم ؛ فيكون المكس لذلك داخلا في قيم المبيعات وأثمانهـا : فتعظـم نفقـات أهـل الحضارة ، وتخرج عن القصد الى الاسراف ؛ ولا يجدون وليجة عن ذلك ، لما ملكهم من أثر العوائد واطاعتها : وتذهب مكاسبهم كلها في النفقات ، ويتتابعون في الاملاق والخصاصة ؛ ويغلب عليهم الفقر ؛ ويقل المستامون للمبايع؛ فتكسد الأسواق ، ويفسد حال المدينة · وداعية ذلك كله افراط الحضارة والترف · وهـذه مفسدات في المدينة على العموم ، في الأسواق والعمـران(٤٧) » ·

وبذلك تنتهي الحضارة الى ازدياد عدد الفقراء باستمرار ، مقللة عدد الموسرين يوماً بعد يوم ؛ فلا يبقى منهم في النهايـة الا ذوو السلطان · ونحن نرى في هذا التحليل لأوضاع المجتمع والاقتصاد ، نظرة نفاذة ، لا تضارعها في نفاذها غير نظرة ماركس ، حينما حلـل الأزمات الاقتصادية التي تنتاب النظـام الرأسمالي ، على الرغم من تفاوت عصريهما، وتباين المعلومات لدى كل منهما ·

(٢) فساد الأخلاق :

لكن الأمر لا يقتصر على الأحوال الاقتصادية ؛ اذ انه يجر معه الأحوال الأخلاقية : فهناك ارتباط بين هذه وتلك ؛ لأن حال الحضارة في العمران ، حينما تصل الى هذا الحد ، لا بد أن يتبعها فساد الأخلاق ، وانتشار الشرور ٠ ويكون ذلك في بداية الأمر، في طريق تحصيل المعاش ٠ يقول ابن خلدون : « وأما فسادأهلها في ذاتهم، واحداواحدا على الخصوص، فمن الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بالوان الشر في تحصيلها، وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها ، بحصول لون آخر من الوانها ٠ فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والسفسفة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهه وغير وجهه٠ وتنصرف النفس الى الفكر في ذلك ، والغوص عليه ، واستجماع الحيلة له ٠ فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والغش ، والخلابة أو السرقة ، والفجور في الايمان ، والربا في البياعات ؛ ثم تجدهم أبصر بطرق الفسق ومذاهبه ، والمجاهرة به وبدواعيه ، واطراح الحشمة في الخوض فيه ، حتى بين الأقارب وذوي المحارم ، الذين تقتضي البداوة الحياء منهم في الأقذاع بذلك ٠ وتجدهم أبصر بالمكر والخديعة ، يدفعون بذلك ما عساه ينالهم من القهر ، وما يتوقعونه من العقاب على تلك القبائح ؛ حتى يصير ذلك كله عادة وخلقاً لأكثرهم(٤٨) » ٠

بيد أن فساد الأخلاق لا يقتصر على محصلي معاشهم ؛ بل يتعداهم الى أهل الحسب والنسب من ذوي البيوتات الرفيعة ٠ يصف ابن خلدون ذلك قائلا : « ويموج بحر المدينة بالسفلة من أهل الأخلاق الذميمة ؛ ويجاريهم فيها كثير من ناشئة الدولة وولدانهم ، ومن أهمل عن التأديب ، وغلب عليه خلق الجواري؛ وان كانوا أهل نسب وبيوتات ٠ وذلك ان الناس بشر متماثلون ؛ وانما تفاضلوا وتميزوا بالخلق واكتساب الفضائل واجتناب الرذائل ٠ فمن استحكمت فيه الرذائل بأي وجه كان ، وفسد خلق الخير فيه ، لم ينفعه زكاء نسبه ، ولاطيب منبته ٠ ولهذا تجد كثيراً من أعقاب البيوتات ، وذوي الأحساب والأصالة ، وأهل الدول ، منطرحين في الغمار، منتحلين للحرف الدنية في معاشهم ، بما فسد من أخلاقهم ، وتلونوا به من صبغة الشر والسفسفة(٤٩) » ٠

وهكذا تنتهي الحضارة الى فساد الأخلاق ، كما انتهت الى فساد وجوه المعاش ، ووقوع الناس في هوة الفقر ؛ بل ان فساد الأخلاق ليس الا نتيجة لفساد وجوه المعاش وانتشار الفقر ٠

(٣) انهيار الحضارة :

ولا تكاد الحضارة تبلغ هذا المبلغ ، حتى تشرف على نهايتها وتحمل عناصر الخراب المودية بها ٠ وذلك لأن الناس يبدؤون باهمال بعض الأعمال ، ولا سيما ما كان منها معدوداً في الترف والرفه ٠ وفي هذا قضاء على الحضارة ، وقضاء على العمران ٠ يصف لنا ابن خلدون ذلك فيقول : « واذا كثر ذلك في المدينة او الأمة ، تأذن الله بخرابها وانقراضها ، ٠٠٠ ووجهه حينئذ ، ان مكاسبهم لا تفي بحاجاتهم لكثرة العوائد ومطالبة النفس بها ؛ فلا تستقيم أحوالهم ٠ واذا فسدت أحوال الأشخاص واحداً واحداً ، اختل نظام

المدينة وخربت ٠٠ حتى ان كثيراً من العامة يتحامى غرس النارنج بالدور ، وليس المراد ذلك ، ولا أنه خاصية في النارنج ، وانما معناه أن البساتين واجراء المياه هو من توابع الحضارة ٠ ثم ان النارنج والليم والسرو وأمثال ذلك ، مما لا طعم فيه ولا منفعة ، هو غاية الحضارة ؛ اذ لا يقصد بها في البساتين الا اشكالها فقط ؛ ولا تغرس الا بعد التفنن في مذاهب الترف ٠ وهذا هو الطور الذي يخشى معه هلاك المصر وخرابه ، كما قلناه(٥٠) » ٠

ومن هنا كانت غاية العمران هي الحضارة ؛ وكانت غاية الحضارة هي الترف٠ بيد أن الترف لا يلبث أن ينتهي الى الفساد ؛ اذ انه لا يكاد يبلغ غايته ، حتى ينقلب الى الفساد ٠ وعندئذ تأخذ الحضارة بالهرم وتذوي ؛ ويهرم العمران معها ويذوي ؛ شأنها في ذلك شأن الحيوان في اعماره الطبيعية ؛ اذ ان للحضارة والعمران اعماراً كما للحيوان سواء بسواء(٥١) ٠

خاتمة ـ نقد وتقدير

تلكم هي آراء ابن خلدون في الاقتصاد ، بل في علم الاجتماع الاقتصادي ، كما استقرأناها من « مقدمته » ٠ وهي آراء لا تخلو من جدة ونفاذ نظر ؛ لا سيما اذا نظرنا اليها في الاطار التاريخي والحضاري الذي كتب فيه ابن خلدون ٠ لا شك أن علم الاقتصاد تجاوز اليوم هذه الآراء ؛ وكذلك علم الاجتماع الاقتصادي ٠ ولكن يجب علينا أن لاننسى ، أنه انقضى الآن على فراغ ابن خلدون من كتابة « مقدمته » ستة قرون ونيف ٠ ونعتقد أنه يكفي المرء أن يعلم ، أن ابن خلدون تطرق الى المسالة الاقتصادية ، حتى يدرك العبقرية الفذة التي كان يتمتع بها ؛ وأنه يكفيه أن يعلم فضلا عن ذلك ، أنه درسها في سياقها الاجتماعي ، حتى يزداد تقديره لهذه العبقرية ٠

ولكن هذا الكلام ليس كافيا ؛ ولا بد لنا أن نتجاوز التعميم الى التخصيص ؛ فنحاول بيان النقاط التي ارتكزت عليها عبقريته في نطاق البحث الاقتصادي الاجتماعي ٠ ويمكننا أن نلخصها فيما يلي :

أولا ـ قد يكون من باب التكرار غير الممل أن نلح على أن نظرة ابن خلدون كانت تنظر الى الاقتصاد في سياقه الاجتماعي ؛ وهذا ما نراه في رأيه في اختلاف أحوال الأجيال باختلاف نحلهم من المعاش ؛ وفي رأيه في الفرق بين البدو والحضر الذي هو فرق في انتحال الزراعة أو انتحال الصنائع ؛ وفي رأيه في أن نمو الأعمال واختلافها تابعان لنمو العمران وتنوعه ؛ وفي رأيه في اختلاف قيمة العمل مرتبط بدرجة اختلاف العمران ؛ وفي رأيه في أن فساد الحياة الاقتصادية يؤدي الى فساد الأخلاق ٠

ثانيا ـ لقد رأينا أن ابن خلدون يعطي العمل قيمة كبيرة في الأشياء ، حتى تلك التي تبدو في الوهلة الأولى أنها هبة من السماء ؛ مثل الحليب والثمر والمعدن ٠ وهذا جوهر نظرية كارل ماركس في العمل ٠ غير أن ماركس يمذهب العمل ويعطيه القيمة

الأولى في الأشياء ؛ على حين أن ابن خلدون يقف عند حدود سرد الوقائع ٠ وهذا أقرب الى الروح العلمية ؛ لأن المذهبية فلسفة ٠

ثالثا ـ ومع ذلك لا يقف التشابه عند هذا الحد بين ابن خلدون وماركس ؛ اذ ان تفريق ابن خلدون بين العمل وناتج العمل لا يختلف كثيرا عن تفريق ماركس بين العمل وقوة العمل ٠ فما يفيده الانسان ـ في نظر ابن خلدون ـ من اقتناء الصنائع ، هو قيمة العمل المبذول في صناعتها ؛ اذ ليس هناك الا العمل، ولكنه ليس مقصوداً بنفسه للقنية ٠ وكذلك نجد عند كارل ماركس ، أن ما يبيعه العامل للراسمالي هو قوة عمله لا عمله ذاته ٠ والحقيقة ، أن الاختلاف بينهما في المصطلح المستخدم في التعبير ، لكن الفكرة واحدة ؛ لأن قوة العمل تؤدي الى ناتج العمل ؛ ولأن ناتج العمل ليس الا تجسيداً لقوة العمل ٠

رابعا ـ رأينا في آراء ابن خلدون عن رخص الحاجات الضرورية وغلاء الحاجات الكمالية ، نواة قانون العرض والطلب الذي يعتمد عليه الاقتصاد الرأسمالي ؛ وأنه اذا لم ينص عيله في صورة قانون صريح ، فان هذا القانون متضمن في عرضه للأحوال التي تطرأ على هذه الحاجات ٠ وقد بينا في تحليلنا هذا الكلام ، كيف أن توافر الحاجات الضرورية في الأمصار الكبيرة ، يعني أنها معروضة لكل طالب ؛ وان هذا العرض هو سبب رخصها ؛ وان عدم توافرها في الأمصار الصغيرة ، يعني أنها محجوبة عن كل طالب ؛ وان هذا الحجب هو سبب غلائها ٠ وواضح أن هذا يتضمن جوهر قانون العرض والطلب٠

خامسا ـ رأينا أن ابن خلدون ربط بين العمل والجباية والعمران ؛ ودعا الى تقليل الوزائع المفروضة على الناس؛ ليشجعهم ذلك على العمل ٠ وهذا يعني ، أن جوهر الحياة الاجتماعية هو الاقتصاد ٠ وهذا ما تلح عليه المذاهب الاقتصادية الحديثة ؛ ولا سيما الماركسية ٠ غير أن ابن خلدون ينادي بترك حرية العمل للناس ؛ وعدم تدخل الدولة في شؤونهم الاقتصادية ؛ في حين تنادي الماركسية بالتدخل واشراف الدولة على الاقتصاد ٠

لكن القصد عند كل منهما كان واحداً ؛ فكلاهما كانا يتطلعان الى العدالة الاجتماعية؛ وان كان ذلك من زاويتين مختلفتين : فابن خلدون كان يرى التاجر واقعاً تحت رحمة السلطان وجبايته ؛ وهذا ينعكس على أصحاب الحرف الذين يتاجر بانتاجهم ، والذين تسوء احوالهم ، وتنعكس على سواهم ، حتى تعم المصر ، وتضر بسير الأعمال على اختلافها ؛ فيؤدي ذلك كله الى الاخلال بالعمران وخرابه؛ في حين كان ماركس يرى طغيان الرأسماليين والصناعيين على العمال ، وانتزاع جهودهم ظلماً بتكديس فضل القيمة ، وتحويلها الى جيوبهم حيناً ، وتوسيع مشروعاتهم حيناً آخر ؛ فأراد أن ينصف العمال منهم ، بتأميم راس المال ، وجعله ملكاً للمجتمع وللطبقة الكادحة ٠

قد يبدو في الوهلة الأولى ، أن هناك اختلافاً بين نظرية ابن خلدون ونظرية ماركس ٠ ولكنه اختلاف ظاهري لا بد للمتأمل المدقق من أن يتجاوزه : اذ ان ابن خلدون يرجع سبب الظلم الاجتماعي الى الجباية والى السلطان ؛ في حين أن ماركس يرجعه الى فضل القيمة والى الرأسمالي ٠ ولكننا حينما نربط بين نظرية ماركس في الاقتصاد ونظريته في

السياسة من حيث هي بنية فوقية للأوضاع الاقتصادية : أي من حيث ان السياسة تعبير عن مصالح طبقة الحكام ، وهي طبقة الراسماليين هنا ، زال الفرق بين النظريتين ، وتبين أنهما نظرية واحدة : اذ ان العلاقة تبقى علاقة الاقتصاد بالحكام • ومع ذلك ، ان هناك فارقاً بين النظريتين، وهو يتلخص في أن نظرية ابن خلدون مجملة ، في حين ان نظرية ماركس اتت أكثر تفصيلا • بيد ان الانصاف يقتضينا أن نذكر ، أن هذه التفصيلات هي انعكاس لتطور الحياة الاقتصادية وتزايد تعقدها ، مما يجعل أمر اغفالها عند ابن خلدون طبيعياً؛ وأمر بروزها عند ماركس طبيعياً أيضاً •

ولهذا لا بد لنا ، اذا وضعنا ابن خلدون في اطار عصره ، من أن نتقبل ما أتى به بالنسبة الى هذا العصر ؛ وأن لا نرى منه تقصيراً اذا غفل عما أتى به ماركس • لقد كان يعبر عن الوضع الاقتصادي كما كان سائداً في عصره ، ومن خلال المجتمع الاسلامي الذي عاش فيه • وقد كان هذا قبل نشوء الصناعة الحديثة وتضخم رأس المال وقيام الاحتكارات بدرجاتها المختلفة ، وصيرورة أدوات الانتاج وسيلة استغلال وتسلط ؛ وهذا يعني أن العوامل الاقتصادية والاجتماعية التي أدت الى قيام الاشتراكية والماركسية لم تكن معروفة في عصره ؛ لنطالبه بما نطالب به الاشتراكية والماركسية •

* * *

ومن هذا نرى ، أن ابن خلدون كان رائداً في علم الاقتصاد ؛ وانه رأى الظاهرة الاقتصادية في سياقها الاجتماعي • لقد رأى الموضوع الاقتصادي رؤية واضحة ؛ وان تكن مجملة • فاذا هو لم يرَ المسالة كلها، ولم يلمح أبعادها بكل اتساعها ؛ فلأن النظرة الأولى لا يمكن أن تكون الا اجمالية أولا ؛ ولأن العلم الاقتصادي علم يرتبط بالمجتمع ؛ والمجتمع خاضع للتطور ، ولا يمكن التنبؤ بكل ما سيؤول اليه ، ثانياً • وهذا يعني ، أن ابن خلدون لم يكن باستطاعته أن يرى موضوعه الاقتصادي الا كما رآه •

* * *

□ الحواشـي :

١ ـ في أعمال مهرجان ابن خلدون ص ٢٠٧ ، منشـورات المـركز القومي للبحوث الاجتماعيـة والجنائيـة ، القاهـرة ١٩٦٢ ٠

٢ ـ مقدمة « المقدمة » في الجزء الاول من «المقدمة» ، ص ١٣٤، لجنة البيان العربي ١٩٥٧ ٠

٣ ـ المقدمة ج ٤ ص ١٣٥٥ ، لجنة البيان العربي ٠

٤ ـ المقدمة ج ٤ ص ١٣٥٥ ٠

٥ ـ المقدمة ج ٤ ص ١٣٥٥ ٠

٦ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٠٧ ، لجنـة البيان العـربي ، القاهـرة ١٩٥٨ ٠

٧ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٠٧ ـ ٤٠٨ ٠

٨ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٠٨ ـ ٤٠٩ ٠

٩ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤١٣ ٠

١٠ـ المقدمـة ، ج ٣ ، ص ٨٩٥ ـ ٨٩٦ ، لجنة البين العربي القاهـرة ١٩٦٠ ٠

١١ـ المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٩٧ ٠

١٢ـ المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٩٦ ٠

١٣ـ المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٩٦ ـ ٨٩٧ ٠

١٤ـ المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٩٦ ٠

١٥ـ المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٩٦ ٠

١٦ـ المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٩٧ ٠

١٧ـ المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٣٠ ٠

١٨ـ المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٢١ ٠

١٩ـ المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٢١ ٠

٢٠ـ المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٢١ ٠

٢١ـ المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٢١ ٠

٢٢ـ المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٢١ ٠

٢٣ـ المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٢١ ٠

٢٤ـ المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٦٣ ٠

٢٥ـ المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٦٣ ٠

٢٦ـ المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٦٣ ـ ٨٦٤ ٠

٢٧ـ المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٦٤ ٠

٢٨ـ المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٦٥ ٠

٢٩ـ المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٦٣ ٠

٣٠ـ المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٦٤ ٠

٣١ـ المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٦٥ ٠

٣٢ـ المقدمة ، ج ٣ ص ٨٦٥ ٠

٣٣ـ المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٦٥ ٠

٣٤ـ المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٦٥ ٠

٣٥ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٦٧ ٠

٣٦ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٦٧ ـ ٦٦٨ ٠

٣٧ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٦٨ ٠

٣٨ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٦٨ ٠

٣٩ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٧٠ ٠

٤٠ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٨٠ ٠

٤١ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٨٠ ٠

٤٢ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٨١ ـ ٦٨٢ ٠

٤٣ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٨٣ ـ ٦٨٤ ٠

٤٤ـ المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٧١ ـ ٨٧٢ ٠

٤٥ـ المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٧٢ ٠

٤٦ـ المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٧٦ ٠

٤٧ـ المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٧٦ ـ ٨٧٧ ٠

٤٨ـ المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٧٧ ـ ٨٧٨ ٠

٤٩ـ المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٧٨ ٠

٥٠ـ المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٧٨ ـ ٨٧٩ ٠

٥١ـ المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٨٠ ٠

★ ★ ★

جمع المصادر

صلاح الدين الزعبلاوي

اتسعت في المصدر ودلالته وجمعه ، أقوال النحاة ، وتشعبت في ذلك مذاهبهم، فدعت الضرورة في قليل من كلام النحاة ، الى النظر والتدبر ،وفي كثير منه الى التبيين والايضاح ·

قال صاحب المصباح ، في (قصد) حول مااشترطه النحاة لجمع المصدر : **وبعض الفقهاءجمع القصد على قصود ، وقال النحاة المصدر المؤكدلا يثنى ولا يجمع لأنه جنس ، والجنس يدل بلفظه على ما دل عليه الجمع · فان كان المصدر عدداكالضربات او نوعا كالعلوم والاعمال ، جاز ذلك لانها وحدات وانواع جمعت** ، فتقول ضربت‌ضربين ، وعلمت علمين ، فيثنى لاختلاف‌النوعين، لأن ضربا يخالف ضرباً في كثرته وقلته ، وعلماًيخالف علماً ، في معلومه ومتعلقه كعلم الفقه وعلم النحو · كما تقول‌عندي تمور ، لذا اختلفت‌الأنواع·· وكذلك الظن يجمع على ظنون‌لاختلاف أنواعه ، لأن ظناً يكون خيراً وظناً يكون شراً ·

وقال ابن جني في صدد اعتلاله لاختيارسيبويه لفظ (الكلم) على (الكلام) في قوله (هذا باب ما الكلم من العربية) ، قال ابن جني في‌الخصائص (١/٢٣) : (وذلك أن الكلام اسم من كلم بمنزلة السلام من سلم ، وهما بمعنى‌التكليم والتسليم ، وهما المصدران الجاريان على كلّم وسلّم · فلما كان الكلام مصدراً يصلح لمايصلح له الجنس ، ولا يختص بالعدد دون غيره ، عدل عنه الى الكلم الذي هو جمع كلمة ، بمنزلة‌سلمة وسلم ·· ذلك أنه‌أراد تفسير ثلاثة‌أشياء مخصوصة ، وهي الاسم والفعل والحرف ، فجاءبما يخص الجمع وهو الكلم ، وترك ما لا يخص وهو الكلام · فأما قول مزاحم العقيلي ·· الكلام‌الطرائف ، فوصفه بالجمع، فانما ذلك وصف على المعنى) · وقال (١/٢٥) : (وهذاطريق‌المصدر لما كان جنساً لفعله ، ألاترى أنه اذا قام قومة واحدة فقد كان منه قيام ، واذا قام قومتين‌فقد كان منه قيام ، واذا قام مائة قومة فقد كان منه قيام · فالكلام اذاً انما هو جنس‌للجمل التوام‌مفردها ومثناها ومجموعها ، كما أن القيام جنس

للقومات مفردها ومثناهـا ومجموعها • فنظيرالقومة الواحدة من القيام ، الجملة الواحدة من الكلام ، وهذا جلي) هـذا وقد سمى سيبويـه(المصدر) فعلا وحدثا •

فما وجه الرأي في هذا كله ؟

أقول المصدر جنس لفعله كما ذكر ابن‌جني،فهو يدل اذا على الحدث من حيث تعلقه بفاعله ، ولكن على وجه العموم والابهام • فاذا صح هذا فالمصدر لا يثنى ولا يجمع ، لا لأنه يتناول‌الجنس والجنس يدل على القليل والكثير فحسب ، بل‌لدلالته على الحدث المتعلق بفاعله من حيث هو حدث أيضـاً • قال صاحب الكليات (٣٢٥) :(وعدم تثنيته وجمعه ، أي المصدر ، لا لكونه‌اسم جنس ، بل لكونه دالا على الماهية ، من حيث هي‌هي ، والا كان الاصل في اسم الجنس ألا يثنى‌ولا يجمع ، ولم يقل به أحد) ! أقول ليس الأمر على‌ما ذكره أبو البقاء الكفوي ، ذلك أن الأصل في اسم الجنس ألايجمع لأنه يدل على القليل‌والكثير،لكنه اذا جمع فقد عُدل بدلالته هذه •فالتمراسم جنس ، فاذا جمعته على (تمور) فذلك لاختلاف‌أنواعـه ، وبذلك يكـون قد جُذب مـن الجنس ودلالته العامة وشموله،الى النوع ودلالته المحددةوخصوصه ، فأمكن جمعه • قال صاحب المصباح (لأن الجنس لا يجمع في الحقيقة ، وانما تجمع‌أصنافه • والجمع يكون في الأعيان كالزيدين ،وفي أسماء الأجناس اذا اختلفت أنواعهـا كالأرطاب‌والأعناب والألبان واللحوم ، وفي المعاني المختلفة كالعلوم‌والظنون) • فالمصدر اذا حُدّ بما ذكرناه‌فلا سبيل الى جمعه البتة سماعاً أو قياساً ، لكنه اذا عُدل به عما وضع له ، كأن يخرج به عـن‌دلالته الجنسية ، أو حدثه المتعلق بالفاعل ،جاز جمعه في الأصل ، قياساً علـى الأسماء عامـة •وسترى أن كل ما جمعوه من المصادر وتأولوا له بالسماع واختلاف‌الأنواع ، هو من قبيل ماخرجوابه عن جنسه أو حدثه العام الصادر عن الفاعل• فليس جمعه اذا على الشذوذ أو الندرة كماذهب‌بعضهم، وانما لما زال عنه عارض المنع من‌الجمع، عاد له حكمه الذي يقتضيه حال‌الأسماء في‌الأصل•

فكلام الأئمة مثلا على أن مصدر الوحدة ومصدر الهيئة يثنيـان ويجمعان • وأنت اذا قلت (جلت جولة) و (مشيت مشية الفزع) لم تر في(الجولة والمِشية) ما يدل على جنس الفعل‌عامة بعد أن حُد بالوحدة أو خُص بالهيئة ، ولو دلّ‌علـى الحدثِ • فلا شذوذ علـى هـذا في اطراد جمعهما • قال ابن جني (فنظير القومة الواحدة من القيام ، الجملة الواحدة من الكلام ، وهـذا جليّ) •

وكلام الأئمة على أن (العقول والألبـاب‌والحلوم والعلوم والظنـون) مصادر قد جمعت لاختلاف الأنواع • وهي على التحقيق‌أسماء ليس‌لها من مصدريتها الا اللفظ • ذلك أنه قد عُدل بها عما للمصدر من دلالة على جنس الفعل‌وحدثه‌المتعلق بالفاعل • قال صاحب المصباح (ثم أطلق العقل الذي هو مصدر على الحجا واللب) • وقال‌صاحب المفردات (والعقل يقال للقوة المتهيئـة لقبول العلم) •

وقال ابن القوطية : (ولبّ لُباً ولبابة :عقل) • فدل هذا على أن (اللبّ) في الأصـل مصدر • وقال صاحب المفردات (اللب العقـل‌الخالص من الشوائب ، سمي بذلك لكونه‌خالص

ما في الانسان من معانيه كاللباب واللب من الشيء) • فدل هذا على أن (اللب) قد حيد به عن مصدريته الى مجرد الاسمية •

وقال ابن القوطية : (حلُم حلماً عَقَل) •وقال ابن منظور (الحِلم بالكسر الأناة والعقل وجمعه أحلام وحلوم) •

وروى ابن منظور عن صاحب المحكم أن (الظن) يكون اسماً ومصدراً وان الذي جُمع على (الظنون) هو الاسم لا المصدر • وأشار الى نحومن هذا صاحب المصباح حين قال : (والجمع يكون في الأعيان كالزيدين •• وفي المعاني المختلفة المختلفة كالعلوم والظنون) فنبه بهذا على أن العلم والظن اذا جمعا فقد عريا من الحدث وجنسه، اذ أصبحا محض اسمين للممنى • ف (العلم) مصدر (عَلم) هذا هو الأصل ، لكنه ليس مصدراً حين يجمع، وهذا ماأراد الشيخ مصطفى الغلاييني أن يلحظه في كتابه (جامع الدروس العربية ٢/٤١٤) حين قال : (فالمصدر قد يراد به الاسم ، لا حدوث الفعل ، كما تقول العلم نور ، فان لم يرد به الحدث فلا يعمل) •

☐ ليس شيء مما جُمع ، وأصله المصدر ، باقياً على مصدريته

أقول ليس شيء مما جُمع كالعقول والألباب والحلوم والعلوم والظنون ، قد اريد به الحدث البتة • فليس هو مصدراً بحال من الأحوال، وان كان أصله كذلك • قال صاحب المصباح في الاعتلال لجمع (العلم) : (ان ضرباً يخالف ضرباً في كثرته ، وعلماً يخالف علماً في معلومه ومتعلقه ، كعلم الفقه وعلم النحو) •والصحيح أنه ليس في (العلم) من قولك (علم الفقه وعلم النحو) ما يدل على الحدث بل ليس فيه ما يصدق على الجنس أيضاً • ومن ثم جاز جمعه جمع الأسماء • **وكل ما جمعته من ذلك فقد جذبته الى الاسمية وخرجت به عن المصدرية •** قال الجرجاني فيما حكاه المصباح. (ولا يجمع المبهم الا اذا أريد به الفرق بين النوع والجنس، وأغلب ما يكون فيما ينجذب الى الاسمية نحو العلم والظن ، ولا يطرد) • والغلبة التي أشار اليها الجرجاني قياس لا ينكسر • وتصحيح قوله أن كل ما جمع فقد انجذب الى الاسمية • وعلى ذلك قول صاحب المصباح : (وان لم يُسمع عللوا أن المصدر باق على مصدريته) وليس قول الأئمة فيما جمع أنه مصدر الا على الاعتداد بالأصل • والا فليس المصدر مصدراً بلفظه وحسب ،وانما هو مصدر بدلالته ، ودلالته التي تتناول جنس الفعل وحدثه العام المبهم الصادر عن فاعله ، فاذا تخلفت عنه الدلالة ، تخلف معها ما تقتضيه من امتناع جمعه ، فجُمع •

☐ التضاعيف والأثناء :

وانظر الى ما قاله ابن يعيش في قول الزمخشري من خطبة المفصل : (ثم انهم في تضاعيف ذلك يجحدون فضلها) ، قال: (التضاعيف جمع تضعيف، وهو مصدر ضعفته اذا أردت مثله أو أكثر) • وقال (وانما جمع ، والمصدر لا يثنى ولا يجمع، لأنه أراد أنواعاً من التضعيف مختلفة ، كما يقال العلوم والأشغال) • **فانظر كيف جعل (التضعيف) مصدراً فذكر بهذا حاله الأولى ، على شهرته في انفكاكه عنها ، وغلبة اسم الذات عليه** • فالتضاعيف هي الغضون والأثناء • قال صاحب

الأساس (وكل شيء ثني بعضه على بعض أطواقا، فكل طاق من ذلك ثني ، بكسر الثاء ، حتى يقال أثناء الحية لمطاويها) • وقال الجوهري (والثني واحد أثناء الشيء ، أي تضاعيفه •• والثني من الوادي والجبل منعطفة ، وثني الحبل ما ثنيت) • وقال المرزوقي في شرح ديوان الحماسة (٥١٤) : (ويقال ثنيت الشيء ثنياً ثم يسمى المثني ثنياً ، بكسر الثاء ، وما ثني به هو أيضاً ثنياً) •

هــذا واذا قلنا ان المصدر قد ينتهي به الاستعمال الى الاسم ، اسم الذات أو اسم المعنى، فلا بد من التنبيه على أن اسم الذات في الأصل أعرق في النشوء وأسبق ، من المصدر الدال على حدث الفعل وجنسه ، من حيث التوالد اللغوي وتكامله •

□ الأصوات والصلوات والزكوات :

والصوت مصدر صات يصوت كالقول مصدر قال يقول • فاذا جمع على أصوات كان اسماً • ومن النحاة من يقول انه مصدر لكنه يردف أنه خرج بالتسمية عن حكم المصادر •

قال ابن سيده في المخصص (١٣/٨٥ـ٨٦):(اذا كانت الصلاة مصدراً وقع على الجميع والمفرد على لفظ واحد كقوله : صوت الحمير ، فاذا اختلف جاز أن يجمع لاختلاف ضروبه ، كما قال جلّ وعزّ : إن أنكر الأصوات) • وأضاف : واذا جمعت المصادر نحو قوله : إن أنكر الأصوات، فانك تجمع ما صار بالتسمية ، كالخارج عن حكم المصادر ، أجدر •• فهذا قول من جمع نحو قوله حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى) • **أقول الصوت هنا هو ما يحدثه الشيء اذا صات وجمعه أصوات اي انه الاثر الذي حصل بالحدث ومن ثم كان اسما خارجا عن حكم المصدر •** واذا قلت (له صوت" صوتَ حمام) فصوت "الأول ليس هو حدث الفعل بل أثره المسموع ، ومن ثم كان العمل في (صوت) الثاني لفعل مقدر ، لا لـ(صوت) الأول •

وكذا (الصلاة) اذا جمعته على (الصلوات) • قال ابن سيده **(فالتسمية به مما يقوي الجمع فيه، اذا عُني به الركعات لأنها جارية مجرى الأسماء)** • أي أن (الصلاة) اذا كانت مصدراً بمعنى (الدعاء) فقد سميت بها الركعات أو العبادة المخصوصة فانزلت منزلة الأسماء فجمعت • وهكذا الزكاة حين جمعت على (الزكوات) في نهج البلاغة (١٧٣/٢) : (كما حرس الله عباده بالصلوات والزكوات) • ولا يخفى أن (الصلاة والزكاة) من الالفاظ الاسلامية التي اكتسبت معاني اشتقت من أصول معانيها • ففي كتاب الزينة للشيخ أبي حاتم الرازي (المتوفى ٣٢٢هـ): (فالاسلام هو اسم لم يكن قبل مبعث النبي ﷺ وكذلك أسماء مثل الأذان والصلاة والركوع والسجود ، لم تعرفها العرب الا على غير هذه الأصول • فكانوا يعرفون الصلاة أنها الدعاء ، قال الأعشى في صفة الخمر :

لهــا حارس ما يبرح الدهر بينهــا فان ذبحت صلى عليهــا وزمزمــا

أي دعا لها) وأصل الذبح الشق ، ويقال ذبحت الدن أي بزلته ، والدن الوعاء الذي ترقد فيه الخمر • وزمزم بمعنى ترنم • وجاء في كتاب الزينة أيضاً : (الزكاة هو من النموّ والزيادة

يقال زكا الزرع اذا نما وطال وزاد • ويكون من الطهارة• قال تعالى :قد أفلح من زكاها أي طهرها) على أن الصلاة على التحقيق اسم مصدر، والأصل صلى تصلية وكذلك الزكاة • قال صاحب الكليات (٢٢٣) : (الصلاة اسم مصدر وهو التصلية ،أي الثناء الكامل ، وكلاهما مستعملان ، بخلاف الصلاة بمعنى أداة الأركان فان مصدرها لم يستعمل ••ويقال صليت صلاة ولا يقال صليت تصلية) • على أن اسم المصدر هنا قد حل محل المصدر واستُغني به عنه •

□ المصادر المؤكدة :

جاء كلام الأئمة على أن المصدر المؤكد لا يجمع ؛ وهو صحيح على ما انتحيناه • فالمصدر في قولك قمت قياماً وجلست جلوساً ، قد ماثل فعله من حيث دلالته على الحدث وجنسه دون تحديد ، فهو باق على مصدريته ، دال على جنس فعله وابهامه • قال صاحب الهمع (١/١٨٦) : (المصدر نوعان مبهم ، وهو مايساوي معنى عامله من غير زيادة كقمت قياماً وجلست جلوساً ،وهو لمجرد التأكيد ، ومن ثم لا يثنى ولا يجمع ، لأنه بمنزلة تكرير الفعل فعومل معاملته في عدم التثنية والجمع) • أما الحكم بقصوره عن العمل فذلك أنه قد أتى مؤكداً لعامله ، لا نائباً عنه كالمصدر المضاف المبين المنوع في نحو قولك (ضربت فلاناً ضرب زيد أخاه) أي ضرباً مثل ضرب زيد أخاه ، كما جاء في حاشية الصبان على الأشموني(٢/١٠٣) و (ضرب) على هذا قد عمل رفعاً في فاعله المضاف اليه ، ونصباً في مفعوله ، خلافاً للمصدر المؤكد لعامله •

□ المصادر المنتهية بالتاء :

وكلام الأئمة على جمع المصادر المنتهية بالتاء• قال العلامة (ياسين) في حاشية التصريح: (ان المصدر لا يثنى ولا يجمع ما لم يكن بالتاء •وستوى أن ما انتهى بالتاء من المصادر قد جمع حملاً على الاسمية أيضاً ، وقد تأولوا له باختلاف الأنواع فدلوا بذلك على خروجه عن جنس فعله قال ابن الأثير في (النهاية) : (التحيات جمع تحية ، قيل أراد بها السلام • يقال : حياك الله أي سلم عليك• وقيل التحية الملك ، وقيل البقاء • وانما جمع التحية لأن ملوك الأرض يحيّون بتحيات مختلفة • فيقال لبعضهم : أبيت اللعن ، ولبعضهم : أنعم صباحاً ، ولبعضهم : أسلم كثيراً ، ولبعضهم : عش ألف سنة ، فقيل للمسلمين قولوا : التحيات لله ،أي الألفاظ التي تدل على السلام والملك والبقاء ، هي لله تعالى) • **فانظر اليه كيف اعتل لجمع المصدر باختلاف أنواع التحيات فاخرجه عن جنسه ، ثم أشار الى دلالته على لفظ السلام والملك والبقاء، فاخرجه عن حدثه •**

و (النية) التي تجمع على (النيات) اسم لا مصدر • قال صاحب المصباح : (والنية : الأمر والوجه الذي تنويه) •

وقد جمعوا (النُهية) على (النُهى)• قال ابن سيده في المخصص (١٥/١٤٠) (والنُهى مقصور العقل يكون واحداً وجمعاً، واحدته نُهية• قال الفارسي : النُهى لا يخلو أن يكون مصدراً أو جمعاً كالظُلَم • وقوله تعالى : لأولى النهى ،يقوي أنه جمع لأضافة الجمع اليه) • والنُهية اسم مصدر وقد جمع على النُهى كما رأيت ، واسم المصدر كالمصدر في جواز جمعه أو امتناعه •

وجاء في الكليات (٣٢٧) : (ويجوز جمع المصادر وتثنيتها اذا كان في آخرها تاء التأنيث كالتلاوات والتلاوتين) • وليست التلاوة المجموعة مصدراً، كالتلاوة في قوله تعالى (يتلونه حق تلاوته)•

هل يجوز الخروج بالمصدر الى الاسمية وجمعه كلما دعت الحاجة :

يتبين بما تقدم أن المصدر لا يجمع ما بقي على دلالته من حيث حدثه وجنسه ، فاذا انفك عنها سقط عنـــه مقتضاهـــا ، وهو عـدم الجمع • على أن بيت القصيد ها هنا هل يسوغ التصرف في المصدر كلما مست اليه الحاجة ودعت الضرورة ،فيُخرج به عن مصدريتـه ويُجمـع علـى أرادة الاسمية ؟•

أكثر نصوص الأئمة على الوقوف بهذه الارادة عند حد السماع ، عدا ما انتهى من المصادر بالتاء• فليس لك ، على هـذا ، أن تجمـع وتقول أردت بالمصدر الاسمية ، اذا أداك التعبير اليه ، الا أن يكون العرب قد فعلوه فتنقل عنهم ، وهو الحكم الذي يرجع اليه ، ويقتاس به عند الأكثرين • ولكن ألا يخالف هذا ، العرفَ اللغوي من وجوه ؟

قال صاحب المصباح فيما أسلفنا : (فان كان المصدر عدداً كالضربات أو نوعاً كالعلوم والأعمال، جاز ذلك لأنها وحدات وأنواع جمعت) •وأضاف:(وقال الجرجاني : لا يُجمع المبهم الا اذا أريد به الفرق بين النوع والجنس • وأغلب ما يكون فيما ينجذب الى الاسمية نحو العلم والظن) • ولاتكاد تحسب بهذا أنهما أخذان بالقياس حتى يستدرك الجرجاني فيقول : (ولا يطرد،ألا تراهم لم يقولوا في قتل وسلب ونهب : قتول وسلوب ونهوب) •ويستدرك الفيومي فيقول (وقال غيره لا يجمع ـ الوعد ـ لأنه مصدر ، فدل كلامهم على أن جمع المصدر موقوف على السماع ، فان سمع الجمـع عللوا باختلاف الأنواع ، وان لم يسمع عللوا بأنه مصدر باق على مصدريته ، وعلى هذا فجمع القصد موقوف على السماع) •

القول بقياس جمع المصدر اذا أريد به الاسم

ذهب بعض الأئمة الى الأخذ بقياس جمع المصدر اذا أريد به الاسم ، جرياً على ما استن به العرب أنفسهم حـين جمعوا (العلوم والظنــون والحلوم والعقول والأعمال والأشغال ••) • قال صاحب الهمع (١/١٨٦) : (أمـا النوع ففيـه قولان :أحدهما يثنى ويجمع، وعليه ابن مالك، قياساً على ما سُمع منه كالعقول والألباب والحلوم ،والثاني :لا ، وعليه الشلوبين قياساً للانواع على الآحاد ، فانها لا تثنى ولا تجمع لاختلافها) •

وقال في جمع المصدر (٢/١٨٣) : (ولم تطرد فيه قاعدة بحيث تكون مقيسة في جمع ذلك الاسم، فانه اذ ذاك يجمع جمع ما كان أشبه به• مثال الأول أن يسمى بضرب ، فانه لم يجمع وهو مصدر فجمع وهو مسمى به على أفعُل في القلة فتقول أضرب ككلب وأكلب ، وضروب في الكثرة ككعب وكعوب)• وهذا يعني أنك اذا سميت بمصدر ، جمعته على ما يجمع به ما هو نظيره من الأسماء •

قال الشيخ مصطفى الغلاييني في كتابه (جامع دروس اللغة العربية (٢/١٩٩) : (والمفيـد عددا يثنى ويجمع بلا خلاف ، والمفيد نوعا فالحق أنه يثنى ويجمع قياساً على ما سمع منه كالعقول والألباب والحلوم وغيرها) •

تصرف الأئمة في جمع المصدر كلما دعت حاجة التعبير
الى انزاله منزلة الاسم

على أن المانعين من القياس في جمع المصدر لم يثبتوا على المنع فيما تناولته أقلامهم وذاع في مصنفاتهم · فقد جمعوا من المصادر ما لم يرد بجمعه سماع ، وعللوا لذلك باختلاف الأنواع · وجمعهم هذا وتعليلهم دليلان على انصراف الأئمة الى القياس غالبا لاشتداد الداعي اليه ·

أما قول صاحب المصباح (الا تراهم لم يقولوا في قتل وسلب ونهب ، قتول وسلوب ونهوب) فجوابه انهم لو احتاجوا الى ذلك في معنياتهم ومتصرف أفكارهم لقالوه وأثبتوه · قال الامام الرضي في شرح الكافية (١٨٧/٢) : (ومنه قولك الاكرامات والتخريجات والانطلاقات ونحوها ، لأن الواحد اكرامة وتخريجة وانطلاقة بناء الوحدة ، لا اكرام وتخريج · وجمع المجرد أكاريم وتخاريج عند اختلاف الأنواع · فالاكرامات كالضربات والقتلات ، والأكاريم كالضروب **والقتول** · ولذا يقال ثلاث اكرامات وتخريجات بتجريد العدد من التاء ، وثلاثة أكاريم وتخاريج اذا قصدت ثلاثة أنواع من الاكرام ··) وهكذا جمع قتلا على قتول خلافاً لما تصوره صاحب المصباح · أما قصره جمع اكرام على أكاريم دون اكرامات ، لعدم انتهائه بالتاء ، فسترى أن الأئمة قد تجاوزوه ·

هذا وسنورد عليك مما جرت به أقلام الأئمة، قياساً على ما سمع عن العرب ، ما يدل دلالة سديدة واضحة على أن التصرف في المصادر لا يمكن أن يحده سماع · وان اللغة تقتضيه اقتضاء كلما احتيج الى تجديد المعاني وتوليدها وتصريفها حيثما اتجه الفكر، وأن أصولها ، الى ذلك ، لا تأباه ولا تعافه ، بحال من الأحوال · فأنت اذا تقصيت ما كتبوه واستقريته وجدت أن أحدهم لم يتورع عن جمع المصدر اذا نوى فيه الاسمية ، ولو لم يرد النص بسماع جمعه **، فالعرب قد جمعت من المصادر ما احتاجت الى ارادة الاسمية فيه لحاجة في التعبير، وتصرفت فيما اضطرت أن تخرج به عن دلالته ، وليس هذا مما يمثل أو يمكن أن يحصره سماع أو تحده رواية ·**

قال صاحب المصباح : (واستعمل العيب اسماً وجمع على عيوب) ·

وقال : (ثم استعمل النسب وهو المصدر في مطلق الوصلة بالقرابة، فيقال بينهما نسب أي قرابة، وجمعه أنساب) ·

وقال : (وفرض الله الأحكام فرضاً أوجبها · فالفرض المفروض ، جمعه فروض ، مثل فلس وفلوس) ·

وقال : (الغيم السحاب الواحدة غيمة · وهو مصدر في الأصل من غامت السماء من باب سار ، اذا أطبق بها السحاب) ·

وقال : (والشق بالفتح انفراج في الشيء ، وهو مصدر في الأصل ، والجمع شقوق) ·

وقال : (والجمع أيضاً الجماعة تسمية بالمصدر ويجمع على جموع مثل فلس وفلوس) ·

وقال في (لفظ) : (واستعمل المصدر اسماًوجمع على ألفاظ كفرخ وأفراخ) ٠

قال : (والمكس الجباية ، وهو مصدر من بابضرب أيضاً ، فاعله مكّاس ، ثم سمي المأخوذ مكساً تسمية بالمصدر ، وجمع على مكوس مثل فلس وفلوس) ٠

وقال : (والبعث الجيش تسمية بالمصدر ،والجمع بعوث) ٠

وقال : (ووقف أيضاً تسمية بالمصدر والجمعأوقاف) ٠

وقال : (ثم أطلق الرهنعلى المرهون ،وجمعهرهون مثل فلس وفلوس) ٠

وقال : (وسمي مايصاد صيداً، إما فعلبمعنىمفعول ، واما تسمية بالمصدر ، والجمع صيود) ٠

وقال : (ووهمت وهماً ، وقع في خلَدي ، والجمع أوهام) ٠

وقال ابن منظور : (والفتح افتتاح دار الحرب وجمعه فتوح) ٠

وقال : (والوضع ايضا الموضوع ، سمي بالمصدر ٠٠٠ والجمع أوضاع) ٠

وقد ورد (النص) عنهم مصدراً منقولا الىالاسمية بمعنى المنصوص ، فجمع على نصوص ، ثم أسمي به الكتاب والسنة ، وأصل معناه الرفـع أو الاظهار ٠ قال صاحب الكليات : (ثم نقـل في الاصطلاح الى الكتاب والسنة ، والى مالا يحتمل الا معنى واحداً) ٠

وقال الجوهري : (الغم واحد الغموم ،تقولمنه غمه فاغتم) ٠ والغم مصدر ، قال الجوهري : (وليلة غم أي غامة ، وصف بالمصدر ، كما تقولماء غور) ٠

وفي المخصص (١٢/١٣٢) : (قال ابن جني:لام الفضاء واو، لقولهم فضا يفضو فضوا وفضاء، والفاضي الواسع، وأفضى الى الشيء صار فيفضائهوفرجته ، وجمعه أفضية) ٠

وقال الجوهري : (وفرقت الشيء تفريقاً وتفرقة فانفرق وافترق وتفرق ، وأخذت حقي منه بالتفاريق) ٠

ونظائر ما ذكرناه لك ، مما جمعته العرب منالمصادر حملا على الاسمية ، او جمع قياسا على ما جمعوه ، لا يحصيه عد ٠

طرف مما جمعهالائمة من المصادر حملاعلى الاسمية

يتبين بالاستقراء أن كثرة الأئمة قد جرواعلىجمع مصادر ما فوق الثلاثي فأكثروا منه ، وترددوا في جمع مصادر الثلاثي فأقلوا منـه ٠ فهم جمعوااستعمالا على استعمالات واختراعاً على اختراعات واحتمالا علـى احتمالات واعتقاداً على اعتقاداتواحتجاجاً على احتجاجات ، كما جمعوا تقريراًعلى تقريرات وتحديداً علـى تحديدات ، والزاماً علىالزامات والتزاماً علـى التزامات وتدقيقـاً علـى تدقيقات والحاقاً على الحاقات ، واعتماداً علـىاعتمادات ، وانتقالا على انتقالات وتصحيفاً على تصحيفاتوتنبيهاً علىتنبيهات وتنزيلا علىتنزيلاتوتأويلا على تأويلات وتفريعاًعلى تفريعاتوتصرفاً

على تصرفات وترخيصاً على ترخيصات واختياراً على اختيارات وابتداء على ابتداءات واشكالا على اشكالات واعراباً على اعرابات وغير ذلك ٠

كما جمعوا تركيباً على تراكيب وتقليباً على تقاليب وتعليلا على تعاليل وتكبيراً على تكابير وتصغيراً على تصاغير وتصنيفاً على تصانيف وتاليفاً على تآليف ٠ وتفعيلا على تفاعيل وتقسيماً على تقاسيم وتعبيراً على تعابير وتصريفاً على تصاريف وتفسيراً على تفاسير ٠

شاع ذلك في مؤلفات الأئمة شيوعاً متعالماً ،كماهو الحال في كلام ابن جني في خصائصه والقاضي الجرجاني في وساطته والخفاجي في سر الفصاحة والزمخشري في أساسه ٠ بل الجاحظ في بعض رسائله ٠ فقد جاء مثلا في (التربيع والتدوير) :(وعادته كطبيعته وآخره كأوله ، تحكي اختياراته التوفيق ومذاهبه التسديد/٢١٧) ٠

وهكذا ابن هشام في مغنيه والسيوطي ومن حكى عنهم في مزهره وهمعه ٠ والصبان في حاشيته على الأشموني ، والأشموني في شرح الألفية ٠٠

وانظر الى ما قاله ابن منظور في التعليق على ذلك (وقول ابن جني المضاف والمضاف اليه عندهم وفي كثير من تنزيلاتهم كالاسم الواحد ٠٠ انما جمع تنزيلا هنا لأنه أراد للمضاف والمضاف اليه تنزيلات في وجوه كثيرة ، منزلة الاسم الواحد ٠ فكنى بالتنزيلات عن الوجوه المختلفة ٠ ألا ترى أن المصدر لا وجه له الا تشعب الأنواع وكثرتها ٠ مع أن ابن جني تسمّح بهذا تسمّح تحضر وتحذق، فأما على مذهب العرب فلاوجه له، الاماقلناه) ٠ **أقول ان مافعله ابن جني وتسمّح به قد جرى عليه العرب أنفسهم ،كما بسطنا القول فيه ٠ ولا بد لمثل هذا التسمح ،مادام تسمح تحذق وتحضر، أن يتسع نطاقه وتمتد آفاقه، ما مسّت اليه الحاجة في التعبير**٠ واذا كان الأئمة قداستسهلوا فيما جمعوه من مصادر ما فوق الثلاثي، جمع السلامة أو منتهى الجموع فلظهور القياس فيه٠ وقد استحبوا جمع المصادر بالتاء ، فيما لم يسمع جمعه عن العرب ، وقد ضمنوا سلامة صيغته ٠ وأكثروا من جمع ماساغ جمعه على صيغة منتهى الجموع ، فلا يعترضهم شك في تعرف واحده ٠ وقدجمع الرضي في شرح الكافية (١٨٧/٢) اكراماً على أكاريم وخص اكرامات بجمع اكرامة ٠ وجمع صاحب المصباح (في رهب) افساداً على افسادات ، كما جمع التاج السبكي في شرح المنهاج ، على ما حكاه المزهر (١٧٥/١) ، انشاء على انشاءات٠

وأقل الأئمة من جمع مصادر الثلاثي ،لاختلاف صيغ جمعه ، على وفرة ما نقل منه عن العرب كما رأيت ، لكنهم جمعوا من مصادره ما يقتاد النظر الى الأخذ به ، كما اتفق لابن جني ، وهو من تملم في حذقه لفقه اللغة وعلومها واستقرائه لدقائقها وتمحيصه لدخائلها ٠

طرف مما جمعه ابن جني من مصادر الثلاثي

جمع ابن جني (قصداً) على (قصود) حين انتوى فيه الاسمية ، فقد قال في الخصائص : (٤٢٧/١) (فان قلت فما تنكر أن يكون ذلك شيئاً طبعوا عليه وأجيئوا اليه ، من غير اعتقادمنهم لعلله ، ولا لقصد من قصوده التي تنسبها اليهم في قوانينه وأغراضه) ٠ وقال (٢٥٥/١) :(وتضطر الى معرفته من أغراضها وقصودها) ، وقال : (وغيرذلك من الأحوال الشاهدة بالقصود) ٠

وهكذا جمع (الحذف) وهو مصدر (حذف) على (حذوف) فقال (١/٨٨) : (ألا ترى الى ما في القرآن وفصيح الكلام من كثرة الحذوف ،كحذف المضاف وحذف الموصوف) ٠

وعلى ذلك جمعه (حملا) بفتح الحاء على(حمول) ، قال (١/٢٢٢) : (ثم قالوا علباوان حملا بالزيادة على حمراوان ، ثم قالوا كساوان تشبيها له بعلباوان ، ثم قالوا قراوان حملا له على كساوان ، على ما تقدم ٠ وسبب هذه (الحمول) والاضافات والالحاقات ، كثرة هذه اللغة وسعتها وغلبة حاجة أهلها الى التصرف فيها) ٠

ومثله جمع (الفصل) خلاف (الوصل)،على فصول ٠ قال ابن جني (١/٣٣٤) : (وأنشدنا أيضاً :

فقد والشك بيّن لي عناء بوشك فراقهم صرد يصيح

أراد فقد بيّن لي صرد يصيح بوشك فراقهم،والشك عناء ٠٠ فقد ترى الى ما فيه من الفصول التي لا وجه لها ولا لشيء منها) ٠

وكذا (الوصل) فقد جمعه ابن جني على (وصول) ٠ فقد جاء في اللسان (قال ابن جني : فقول الأخفش يلزم بعد الروي الوصل ، لا يريدبه أنه لا بد مع كل روي أن يتبعه الوصل ٠٠ وجمعه ابن جني على وصول ، وقياسه الا يجمع) !

وجمع ابن جني (الغلط) على (أغلاط)فقال (١/٤٨) : (فكان يروي من أغلاط الناس منذ ذاك الى أن شاع واستمر فساد هذا الشأن مشهوراً ظاهراً) ٠ ولعله أول من جمع الغلط على أغلاط ٠ وقد جمعه كذلك صاحب القاموس في خطبته فقال : (واختصصت كتاب الجوهري من الكتب اللغوية مع ما في غالبها من الأوهام الواضحة والأغلاط الفاضحة ، لتداوله واشتهاره بخصوصه، واعتماد المدرسين على نقوله ونصوصه) ورواه عنه صاحب المزهر (١/٦٣) وقال صاحب التاج (ويجمع الغلط على أغلاط) ، وربما استند في ذلك الى ابن جني ٠

وغريب على هذا قول الدكتور مصطفى جواد عضو المجمع العراقي في كتابه (المباحث اللغوية في العراق/١٢٨) : (ولم نجد للفصحاء استعمال الأغلاط جمعا ، وان كان مقيساً ومستعملا عند غير اللغويين من المتاخرين ، ومنه كتاب ـ أغلاطي ـ لصفي الدين الحلبي الشاعر المشهور) ٠ أقول ان الفصحاء قد قالوا (الأغلاط) كما رأيت،واستعمله اللغويون المتقدمون قبل سواهم ٠

وقد جمع ابن جني (الغلط) على (غلاط)أيضاً ٠ قال ابن منظور : (والغلط في الحساب وكل شيء ، والغلت لا يكون الا في الحساب ٠ قال ابن سيده : ورأيت ابن جني قد جمعه على غلاط ، ولا أدري ما وجه ذلك ؟) ٠ أقول قد أجبت عن ذلك في كتابي (أخطاؤنا في الصحف والدواوين) الصادر عام ١٩٣٩ ، على ما بدا لي ، فقلت (ووجه ذلك عندي أن ابن جني ، لما وضع ـ الغلط ـ وهو مصدر ، موضع الاسم ، وجعل بمنزلة ـ المغلوط فيه ـ جمعه جمع قلة على ـ أغلاط ـ وجمع كثرة على ـ غلاط ـ على ما هو القياس ٠ قال سيبويه ـ ٢/١٧٧ ـ زما كان على ثلاثة أحرف وكان فعلا

فانك اذا كسرته لأدنى العدد بنيتـه على أفعال ،وذلك قولك جمل وأجمال وجبل وأجبـال وأسـد وآساد ، فاذا جاوزوا به أدنى العدد فانه يجيء على فعال وفعول • فأما الفعال فنحو جمال وجبال ،وأما الفعول فنحو أسود وذكور ، والفعال في هذا أكثر)•

هذا وانظر الى ما جاء في (الوعد) والوعدمصدر في الأصل ، لكنه استعمـل استعمال الأسماء فينبغي أن يحمل دليها في الجمع فيقال (الوعود)•قال صاحب الصحاح (ولا يجمع الوعد) ، وقال الأزهري على ما حكاه ابن منظور (الوعد العـدةيكون مصدراً واسماً ، فأما العدة فتجمع على عدات، والوعد لا يجمع) ، ونحو ذلـك ما قالـه صاحب المفردات (والعدة من الوعد ويجمع على عدات ، والوعد مصدر لا يجمع) • واستدرك ابن منظورفقال (والوعدمن المصادر المجموعة، قالوا :الوعود، حكاه ابن جني) أقول بل جمعه ابن جني كما هوشانه فيما أنزله من المصادر منزلة الأسماء •

ما جمعه الزمخشري

الوجل بفتح الجيم مصدر • قال ابن القوطية(ووجل وجلا : خاف) • وقال صاحب المفردات : (الوجل استشعار الخوف يقال وجل يوجل وجلافهو وجل • قال : وجلت قلوبهم ••) • ولم أر جمعه في الصحاح أو المفردات أو المصباح أو المختارأو اللسان أو القاموس أو التاج • ولكـن جاء في الأساس (وفي قلبه وجل ، وفي قلوبهم أوجال) !

□ توجيه ما جمع من المصادر :

يتبين بما اسلفنا ان ما وقع لفحول الأئمة منجمع المصـادر كثير فاش • والذي دفعهم الى ذلـك وبعثهم عليه ما تمثل لهم من صور ذهنية متجددةاجيئوا الى التعبير عنها • وليسما اعتمدوا ها هنا خروجاً عـــن قواعد اللغـة بل بنـاء على أصولها ، وتصرف قد خرّج على طرائقها • والتصرف بالمصدر على هذا النحو أشهر من أن تكثر عليـهالأمثلة ، وهو من الظهور على ما ترى • وقد نهج مجمع اللغة العربية بالقاهرة هذا النهج حين قال :(يجوز جمع المصدر عندما تختلف أنواعه) •

والمصدراذا جمع حين يدل على الوحدةوالهيئةوالنوع فلأنه قد افتقد جنس فعله واذا جمع حـين يجتذب الى الاسم اسم ذات كان أو اسم معنى ، فلأنهافتقد حدث فعله • أما اذا اجتمع للمصدر حدث فعله وجنسه فقد صح فيه ما أورده صاحب المزهرحين قال (١/١٢٠) : (ومما يحسن مفرداويقبح مجموعاً ، المصادر كلها) • ولا يظنن ظان أن لنا أننريد الاسمية في أي مصدر فنجمعه ، وانما ذلك مرهون بضرورة التعبير والحاجة اليه •

□ صحة جمع بيان على بيانات وابنية :

جرى نقاش حول صحة جمع بيان على بياناتفي الدورة السابعة والثلاثين لمجمع اللغة العربيـة بالقاهرة • فقال الأستاذ عباس حسن ، عضوالمجمع:(المصدر من حيث هو مصدر لا يجوز جمعه ، الااذا كان عددياً أو نوعياً ، وهنا لا دليل على التعدد •ولو سلمنا أنه متعدد الأنواع لكان المانع من جمعه

جمع المؤنث السالم أنه لا يدخل تحت نوع ممايجمع هذا الجمع ٠) وأنت ترى أن الاستاذ قد أبى جمع (بيان) على (بيانات) لسببين : الأول أنه لادليل على تعدد المصدر فيجمع ، والثاني : أنــه لا سند لجواز جمعه جمع مؤنث سالما ، اذا صح جمعه ٠

أقول في الجواب عن ذلك : ان (البيان) فيمايراد به هنا ليس مصدراً ، وانما هو اسم ، وهو القول الذي تسوقه لاعلان أمر أو ايضاحه والكشف عن إشكال فيه ٠ أو هو (ما يتم بــه بيان الأمر والكشف عن غامضه) ٠ فهو بذا قد فقد دلالته على الحدث وجنسه ، على السواء ، فعاد له حكم الجمع الذي حالت دونه هذه الدلالة ٠ فاذا قيل انه مصدر فاعتدادا بالأصل ٠ وقد يستعمل (البيان) دالا على حدثه دون جنسه فيجمع لاختلاف نوعه ٠

وجاء في النص الذي اختلف في صحته (الأحكام والبيانات) فامتنع الأعضاء من جمع (البيان) واقروا جمــع (الحكم) فما الذي أداهم الى هــذا التفريق ؟

أصارهم الى هذا أن العرب قد عدلت بـ (الحكم) عن مصدريته (عن حدثه أو جنسه) أوعنهما جميعا ، فجمعته على (أحكام) حين عنت به (مايُشرع أو يسن أو يحكم به) فارتضوا ذلك وأقروه٠ فقد جاء في نهج البلاغة (٧٧/٢) : (وبين الأحكام المفصولة) ٠ وجاء فيــه (٤٧/٣) : (وشرائــع الاسلام وأحكامه) ٠ وقال صاحب المصباح (وفرض الله الأحكام فرضا أوجبها) ٠

وامتنع المجمعيون في المجمع القاهري من جمع (البيان) حين اعتقدوا ان العرب لم تجمعه ٠ وهي لم تجمعه فعلا لأنها لم تحتج الى الخروج به عــن مصدريته اذ لم تلجئها اليــه حاجــة في التعبيــر ٠ ومن الحق أن يقيسوا جمع (البيان) على (الحكم) كما فعل الأئمة في جمع استعمال واختراع واحتمال واعتقاد واحتجاج ، على استعمالات واختراعات واحتمالات واعتقادات واحتجاجات ، الى آخر ما جمعوه على مثال هذا الجمع مما ذكرناه ٠ وهذا (البلاغ) كالبيان ٠ وقد جمعه الامام عبد الرحمن ابن عيسى الهمذاني (المتوفى ٣٢٢ هـ) صاحب الألفاظ الكتابية في مقدمة كتابه هذا ، اذ قال في مقدمته : (وانضاف الى ذلك قوة مــن الصواب وصفاء من الطبع ومادة من الأدب ، وعلم بطرق البلاغات ، ومعرفة رسوم الرسائل ٠٠) ٠ بل رأيت الجاحظ قد جمعه في بعض كتبه (كتاب حجج النبوة) اذ قال (والناس موكلون بالخطابات مولعون بالبلاغات) وجاء في الصحاح (والبلاغات كالوشايات) والوشاية ما أبلغ الى السلطان من حديث الناس ،سعياً بهم ، ولم يخص الجاحظ أو الهمذاني البلاغ بهذا المعنى ٠ ولا ننس أن البلاغ اسم من التبليغ كالبيان اسم من التبيين ، ففي الصحاح (وكذلك التبليغ والاسم منــه البلاغ) ٠ ويردان مصدرين أيضاً ٠

وقد جمع العرب (القضاء) على أقضية كما جمعوا (الحكم) على احكام ، وكلاهما في الأصل مصدر ٠ والقضاء لغة: الحكم كما في المصباح والنهاية وتعريفات الجرجاني ٠ وقد جمعوه على أقضية حين عدلوا به عن مصدريته٠ قال صاحب الأساس (وعدل في قضائه وقضيته وقضاياه وأقضيته ، وقضاء الله ترد له الأقضية) ٠

وقال الأستاذ عباس حسن: (وهنا ـ أي في البيان ـ لا دليل على التعدد ، ولو سلمنا أنه متعدد الأنواع لكان المانع من جمعه جمع المؤنث السالم ، أنه لا يدخل تحت نوع مما يجمع هذا الجمع ٠٠) ٠

أقول ان أعضاء المجمع القاهري قد أقروا بتعدد أنواع البيان ٠ قال الدكتور ابراهيم مدكور : (المسألة هي وجود أنواع من البيان) ٠ وقال الدكتور طه حسين (يمكن أن نقول أنواع من البيان) وانتهوا من النقاش الى هذا التعبير (مختلف أنواع البيان والأحكام) وكان الوجه أن يقولوا (مختلف أنواع البيان والحكم) أو (مختلف البيانات أو الأبينة والأحكام) ٠ وما داموا قد أقروا أنواعاً من (البيان) فما الذي منعهم من جمعه ،كما فعل الأئمة ٠ قال صاحب المصباح (فان كان المصدر عدداً كالضربات أو نوعاً كالعلوم والأعمال، جاز ذلك لأنها وحدات وأنواع ٠٠) وأردف (لأن ضرباً يخالف ضرباً في كثرته وقلته ، وعلماً يخالف علماً في معلومه ومتعلقه) ٠ أو ليس (للبيان) نوع يختلف في مضمونه ومتعلقه ، عن بيان آخر٠ قال ابن سيده في المخصص (١٣/٨٥) : (اذا كانت الصلاة مصدراً وقع على الجمع والمفرد بلفظ واحد كقوله : لصوت الحمير ، فاذا اختلف جاز أن يجمع لاختلاف ضروبه ٠٠) ٠ أفلم تختلف ضروب البيان وقد قال المناقشون (مختلف أنواع البيان) ؟ قال الرضي في شرح الكافية (٢/١٨٧): (وثلاثة أكاريم وتعاريج ، اذا قصدت ثلاثة أنواع من الاكرام)٠

هذا وما أحسب الا أن الأئمة قد جمعت (البيان) بعد أن انتهت فيه الى أنواع متعددة ،كبيان التقرير وبيان التغيير وبيان التبديل الى غير ذلك مما ذكره الشريف الجرجاني في تعريفاته ٠ **فقد جاء في شرح المنار في أصول الفقه لابن ملك (فصل في بيان أقسام البيانات/٢٣٤) وقد عدد فيه أنواع البيان فقال انها بيان التقرير وبيان التفسير وبيان التغيير ٠٠**

وقد قطع أعضاء المجمع القاهري بأن (البيان) مصدر ، وهو كذلك في الأصل ، اذا كان من (بان) على أنه قد يكون اسم مصدر ، اذا حمل على (أبان) أو (بيَّن) ٠ قال صاحب المصباح : (وأبان ابانة وبيَّن وتبين واستبان ، كلها بمعنى الوضوح والانكشاف ، والاسم : البيان ، وجميعها يستعمل لازماً ومتعدياً ، الا الثلاثي فلا يكون الا لازماً)٠ فاذا كان (البيان) اسم المصدر من (التبيين) كان كالعذاب اسماً من التعذيب ٠ وقد جمع الأئمة (العذاب) حين انتهوا به الى الاسمية ، على (أعذبة) واسم المصدر كالمصدر في امتناعه على الجمع من حيث الأصل كما ستراه ٠ ففي التنزيل (يضاعف لها العذاب ضعفين ـ الأحزاب/٣٠) قال ابن منظور (قال أبو عبيد : معناه تجعل الواحد ثلاثة أي تعذب ثلاثة أعذبة) ٠

وعندي ان جمع (البيان) يكون بالتاء تصحيحا ، كما يكون على (ابينة) تكسيرا ٠ أما جمعه بالتاء تصحيحا ، فقد نحا نحوه الأئمة بما جمعوه من نظائره ، وأفتى بعضهم بجمع ما لم يسمع جمعه عن العرب بالتاء ٠ فقد جاء في كتاب الوساطة بين المتنبي وخصومه للقاضي الجرجاني ، حول الاحتجاج لصحة جمع (بوق) على (بوقات) : (وقال المحتج عنه أن أصل الجمع التأنيث ، ولذلك جاء ما جاء منه بالتاء ، وان كان في الأصل مذكراً ، قال فمن جمع اسماً لم يجد عن العرب جمعه فأجراه على الأصل ، لم يسغ الرد عليه ، ولم يجز أن ينسب الى الخطأ لأجله /٣٣٢) ٠

أما جمع البيان على (أبينة) فكما جمع (القضاء) على أقضية ، وكما جمع (الفضاء) على أفضية ، وهو مصدر سمي به ، فقد جاء في المخصص لابن سيده (١٥/١٣٢) : (قال ابن جني : لام الفضاء واو لقولهم فضا يفضو فضواً وفضاء ، والفاضي الواسع . وأفضى الى الشيء صار في فضائه وفرجته وجمعه أفضية) . وجمع (العذاب) على أعذبة ، والعذاب كالبيان اسم مصدر . ونحو ذلك (الجواز) وهو مصدر (جاز يجوز) لكنه استعمل لما يجاز به ، وهو صك المسافر ، فجمع على (اجوزة) . قال صاحب الأساس (وخذ جوازك وخذوا أجوزتكم ، وهو صك المسافر لئلا يتعرض له) ، وفعال في الأسماء ، يجمع قياساً على أفعلة ، اذا كان مذكراً . وقد أقر مجمع اللغة العربية بالقاهرة جمع (نشاط) على (أنشطة) اذ قال :(يشيع استعمال هذا اللفظ مراداً به الدلالة على جملة الأعمال المتنوعة التي يمارسها المرء أو الجماعة في الحياة العامة من رياضية واجتماعية وثقافية . وقد يؤخذ على هذا الاستعمال أن الأنشطة جمع نشاط ، وهو مصدر . والأصل في المصدر ألا يثنى ولا يُجمع لأنه يدل على القليل والكثير . ثم أن جمعه في حالة جوازه على صيغة أفعلة غير مسموع ... أجيز هذا اللفظ على أساسين : الأول أن جمهرة علماء اللغة يجيزون جمع المصدر ، اذا تعددت أنواعه ، والنشاط متعدد الأنواع ، والثاني أن جمهرة علماء الصرف يجيزون جمع فعال على أفعلة جمع قلة) . ولست أدري ما معنى قول المجمع ان (النشاط) مصدر ، وقد أريد به الدلالة على جملة الأعمال المتنوعة .. كما قال . بل ما معنى أن جمعه في حالة جوازه على صيغة أفعلة غير مسموع . وقد رأيت أن العرب قد جمعت ما عدلت به من المصادر الى الاسمية ، وكان على فعال ، على أفعلة كقضاء وأقضية وفضاء وأفضية وجواز وأجوزة . وليس هذا وحسب بل أقر المجمع القاهري جمع (نشاط) على (نشاطات) في جملة ما أقر جمعه من الأسماء بالألف والتاء كالجواز والحساب والخطاب ..

* * *

فاتضح مما ذكرناه أن الأئمة حين منعت جمع المصدر نصاً ثم استباحت جمعه بأقلامها فعلاً ، بل درجت عليه كلما ألجأتها اليه حاجة في التعبير أو ضرورة في التسمية والاصطلاح ، أقول اذ أنصت الأئمة على منع الجمع ثم استجازته فانها لم تنقض ما نصت عليه ، ذلك أن الذي جمعته من المصادر كالذي حكي جمعه منها ، قد عُدل به الى الاسمية . فاذا استحق ظاهره المنع فقد استوجبت حقيقة حاله **الرخصة والجواز كما رأيت .**

غزليات صفي الدين الحلي
من خلال
صور الغزل في تراث الشعر العربي

ممدوح السكاف

مخطط البحث :

١ ـ مقدمة (علاقة الرجل بالمرأة وكلفه بها) .

٢ ـ تعريف الغزل ومرادفاته .

٣ ـ أنواع الغزل في الشعر العربي:

أ ـ غزل صناعي .

ب ـ غزل عاطفي .

جـ ـ غزل ماجن .

٤ ـ مُخاطب الغزل في الشعر العربي :

أ ـ المرأة .

ب ـ الغلمان .

جـ ـ الغلاميات .

د ـ الذات الالهية .

٥ ـ صفي الدين الحلي : حياته وعصره .

٦ ـ أنواع الغزل عند صفي الدين الحلي ومُخاطبه :

أ ـ غزل صناعي .

ب ـ غزل عاطفي .

جـ ـ غزل ماجن .

٧ ـ طرائق الغزل عند صفي الدين الحلي :

آ ـ مناجاة الطيف .

ب ـ أسلوب الحكيم .

جـ ـ استعادة الذكريات .

٨ ـ بناء القصيدة الغزلية عند الحلي:

آ ـ من ناحية المضمون .

ب ـ من ناحية الشكل .

٩ ـ خاتمة ، وحكم .

منذ خلق الله الكون فابدع ،وذرأ البشرية فتفنن ، شغف الرجل بالمرأة شغفاً مزدوجا ، معنويا وماديا ، أو روحياًوحسياً ، شغف برقة عواطفها ، وسمو مشاعرها وذكاء قلبها ، وصفاء أحاسيسها ،ولذة مناجاتها ، وشغف بجمال وجهها ونعومة جسدها ودقة مفاتنها ، وشهوة أنوثتها، وغنج حركاتها ، فكان أن سعى وراءها ليجد عندها الراحة والهناءة ، وليقطف منها المتعةوالنشوة ، وليقر اليها ويسكن ، ولتستقيم حياته وتتسق •

ويحدثنا التاريخ حديثاً مستفيضاً عن دور المرأة في الأمم والجماعات والأفراد فكثيرا ما كانت سبباً في المنازعات والخصومات،وكثيرا ما كانت سبباً في المهادنة والصلح ، فهي ترفع وتضع ، وتبني وتهدم ، وتستطيعأن تنفذ مآربها ، وتصل الى أهدافها بسعة حيلتها ، وسرعة خاطرها ، ومضاء سلاحها . لذا نجدها مادة أولية للآداب والفنون في جميع الحضارات ، وعلى ممر الزمان ، يستلهمها الشاعر في شعره ، والرسام في ألواحه والموسيقي في أنغامه ، فهي منجم لا ينفد ، وبحر عميق بلا قاع ، ونهر واسع دون ضفاف •

★ ★ ★

واذا كان للمرأة كل هذا الشأن ، وجميع هذه الصفات ، فلا بد للأدب العربي أن يهتم بها اهتماماً كبيراً ، ويفرد لها صدراًفسيحاً في كتبه ومجلداته ، وفي آثار شعرائه وكتابه ، ولقد قام الشاعر الجاهلي خير قيام بهذا العبء ، فغنى المرأة في قصائده ، وحدثها حديث الصب ، وبسط أمامها عواطفه ،ورجاها بحرارةوتوسل اليهابفصحة، واستفاض في الوقوف على الأطلال ومخاطبة الديار ،ثم تابعه الشاعر الأموي ، فسار على نهجه ، فبكى واستبكى ، وطلب الوصل ، وعاج على المنازل ، وجدد في طرق اللقاء ، وافتن في أساليب العطاء ، ثم أتى الشاعر العباسي ،فخلع عنه أغلال القديم ، وماشى تطور المجتمع فقذف المحصنات وعشق الجواري والقيان ،ومارس الفواحش وتحلل من الأخلاق ، واختط لنفسه دربا جديداً في الشعر والحياة •

ونشأ من هذا التاريخ الطويل لحب المرأة والتدله بمحاسنها ، ووصف نفسيتها ، ورصد ملامحها ومداورتها ما بين صد ووصل وبذل وبخل ، وجرأة وحياء ، فن من فنون الشعر العربي ، هو الغزل • ولقد نما هذاالفن وترعرع ، لأنه وجه بيئة خصبة لنضج الابداع ، فالعرب في تلك العصور كانوايبيحون أن يتحدث الرجال للنساء والنساء للرجال ، وكانت أماكن اختلاط الرجل بالمرأة متعددة ، فهما يلتقيان في المرعى والسهر ، وفي التزاور والاستسقاء وفي الحج والمعارض ، وفي أسواق الأدب ، فتدرج العواطف بينهما من الاعجاب ، الى الحب ••• الى الغرام •

ولقد أجمع علماء اللغة العربية على أن الغزل هو التحدث الى النساء ، والتودد اليهن، وهذا يعني « أن الغزل بالمرأة يتطلب من الرجل ان يتحدث اليها وأن يكون حديثه مؤثرا ، جذاباً حتى يستميلها الى وده ويستهويها الى حبه »(١) •

وللغزل الفاظ أخرى منها : النسيب والتشبيب ، والعشق والحب ، والهوى والصبابة والهيام والشغف والعلاقة واللوعة، والوجد والغرام ٠٠٠ الخ(٢) ٠

وللغزل دور في فهم الحياة الاجتماعية وتقصي حقائقها ، فهو يصور لباس المرأة ، وأعضاء جسدها وطريقة عيشها ، ومنزلتها في قومها وذوق عصرها ٠ وعالم الاجتماع حينما يصدر أحكامه على مجمتع من المجتمعات المنقرضة ، كثيراً ما يتكيء على ديوان غزلها وما قيل فيها من أشعار ، وما وصفت به من صفات خلقية وجسدية(٣) ٠

ولم يكن الغزل في تاريخ الشعر العربي ، محدود الأفق ، مغلق النوافذ ، متكرر الأسلوب ، متحد المعنى ، بل عرفت له أنواع تأتي حسب المقام ، وتتقيد بالموقف ٠ وهذه الأنواع مرتبطة ارتباطاً وشيجاً بأنواع العواطف . فلكل عاطفة غزل ولكل احساس أداء ، ويمكن تقسيم هذا الأنواع كما يلي :

١ ــ الغزل الصناعي ٠
٢ ــ الغزل العذري ٠
٣ ــ الغزل الماجن ٠

أما الغزل الصناعي ، فهو ــ كما يرى بعض النقاد ــ غزل تقليدي يصطنعه الشاعر في مقدمة قصائده حتى لا يخالف منهج القصيدة العربية ، وحتى يشبع عواطف السامعين ، لما يعرفه من ميلهم لشعر الغزل ، وللحديث عن حسن المرأة وجمالها ، وهو حينما ينشد مثل هذا الغزل ، ينشده دون أن يملأ الحب قلبه في أكثر الأحيان ، ودون أن يقصد بغزله امرأة بعينها ، شغف بها حباً ، وهام بها وجداً ٠

ويرى الدكتور شكري فيصل ، في كتابه عن تطور شعر الغزل في الأدب العربي ، ان المقدمات الغزلية في الشعر الجاهلي ، هي محور القصيدة الأساسي وان كل ما عداها باطل لا يؤبه له كما يرى أن وسم مقدمات القصائد الجاهلية ، بالغزل الصناعي أمر يطوي في أحشائه ظلما لهذه المقدمات فالشاعر الجاهلي كان عفوياً ، والصناعة لا يمكن أن تكون وليدة العفوية ، بل هي على الأصح وليدة الحضارة والشاعر الجاهلي ، بافتتاحياته الغزلية ، انما كان يعبر عن تجربة صادقة ، لاتصنع فيها ولا تقليد ، بل هي طبيعة فطرية نابعة من أعماقه ٠

ومن أشهر شعراء الغزل الصناعي في العصر الجاهلي امرؤ القيس ، وخاصة معلقته التي يقول في مطلعها :

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل ... بسقط اللوى بين الدخول وحومل

ومن أشهرهم في العصر الاسلامي جرير في قصيدته التي يبدؤها بقوله :

ما للمنازل لا يجبن حزينا ... أصممن أم قدم المدى فبلينا

اما في العصر العباسي ، فقد اشتهر كثير من الشعراء بالمطالع الغزلية التقليدية كالمتنبي وأبي تمام والبحتري الذي يقول في مقدمة احدى قصائده :

ردي على المشتاق بعض رقاده   أو فاشركيه في اتصال سهاده

اسهرته حتى اذا هجر الكرى   خليت عنه ونمت عن اسعاده

ولا شك في أن افتتاح الشعراء العباسيين لقصائدهم بالمقدمات الغزلية المتوارثة ، كان له سبب وأي سبب فمن المعروف أن معظم القصائد العربية تبدأ بالغزل ما عدا قصائد الرثاء ، وعلة ذلك أن الغزل يصل الى السمع ثم الى القلب ، فيكون برداً وسلاماً ، حتى اذا جاء الغرض الحقيقي من القصيدة ، وليكن هجاء ، استجابت له النفس بسرعة ، واثر فيها تأثيراً بالغاً ، وفي هذا المعنى يقول ابن الرومي :

الم تر انني قبل الأهاجي   أقدم في أوائلها النسيبا

لتخرق في المسامع ثم يتلو   هجائي محرقا يكوي القلوبا

كصاعقة اتت في اثر غيث   وضحك البيض يتبعه النحيبا

الا أن المتنبي يقرر في بيته المشهور : اذا كان مدح فالنسيب مقدم ...

ان ابتداء المديح ـ وهو رأس فنون الشعر العربي ـ بالمقدمات الغزلية ، ضرورة تقليدية لا مفر منها ونموذج يجب على الشاعر احتذاؤه ، ومع ذلك فان عواطف الغزل الصناعي ، غالباً ، عواطف باردة مسطحة لأن الشاعر في غزله هذا ، لا يصدر عن تجربة ومعاناة ، وانما يقلد تقليداً ، ويمشي على سنن الماضين ، فليس في غزله خفقة قلب جريح ، ولا آهة صدر مثقل بالأحزان ، ولا دمعة عين متعبة من السهر ، انه ينسخ معاني من سبقوه ، وقد يستعير الفاظهم ، ليحافظ على شكل القصيدة العربية ، وليقال عنه انه شاعر غزل .

وهذا الغزل الصناعي ، يصف المرأة عن طريقين ، طريق روحها ، وطريق جسدها ، فهو في الروح يتطرق الى ذكر لفظها وحديثها ورقتها ونعومتها ، وهو في الجسد ، يتطرق الى ذكر محاسنها ، من حور في العينين ، واكتناز في النهدين ، وعبالة في الساقين ، الى ما هنالك من محاسن أنثوية .

أما الغزل العاطفي ، أو العذري ، فهو غزل يصدر عن صدق وهوى ، وعن قلب مترع بأحزان الحب وعن احساس يضطرم بعشق المحبوبة ، وعن نفس ذاقت عذاب الغرام ، انه غزل يعبر عن تجربة مدمرة عصفت بالشاعر فأرهقته ، وترامت عليه فهدته ، فجرى الشعر على لهاته ، يصور مأساته ويرسم انفعالاته ، ويرصد عبراته ، ويغني لذاته المتألمة ، كل ذلك في لفظ شريف ومعنى عفيف ، تغمره المودة والصفاء ، ويخلو من وصف داعر لأعضاء المعشوقة ، ولقصص اللقاء معها .

وشاعر هذا النوع من الغزل ، يخاطب امرأة واحدة أحبها وأحبته ، فهو لا يحيد عنها الى غيرها ، ولا يبدلها بصاحبتها ، انما يقف قلبه ووجدانه وفكره جميعاً عليها ، يذكرها ذكرا مستديما ، ويحن اليها حنينا عظيما ، يشتهي لها المسرات وان صدته ، ويتمنى لها المغبطات وان نسيته ... انها في خاطره أبداً ، في حله وترحاله ، في نعيمه وشقائه ، في نومه ويقظته . وهو باختصار ، مخلص لها ولحبها ، لأنه يرى بها وبحبها معنى حياته وركن وجوده .

ومن أشهر شعراء هذا النوع من الغزل العاطفي او العذري ، في العصر الاسلامي ، أبو صخر الهذلي وهو في شعره يبث حنينا لاعجا ، وحزنا مؤثرا ، وأروع ما قاله في محبوبته الأبيات التالية :

اما والذي ابكى واضحك والذي	أمات واحيا والذي أمره الأمر
لقد تركتني أحسد الوحش ان أرى	أليفين منها لا يروعهما الذعر
فيا حبها زدني جوى كل ليلة	ويا سلوة الأيام موعدك الحشر
عجبت لسعي الدهر بيني وبينها	فلما انقضى ما بيننا سكن الدهر
وما هو الا أن أراها فجاءة	فابهت لا عرف لديّ ولا نكر

وامام هذا النوع من الغزل العاطفي او العذري في العصر الأموي ، جميل بثينة ، وفي شعره وفاء واخلاص ورقة في اللفظ وجمال في المعنى ، وهو في حبه لبثينة مشغول بها ، لا يتخلى عنها الى غيرها من النساء وهو يكره العاذلات لأنهن يردن التفريق بينه وبينها وهو وفيّ لفؤاده مهما صدت عنه حبيبته ، ومهما أخلفت أمانيه :

ويقلن انك قد رضيت بباطل	منها فهل لك في اجتناب الباطل
ولباطل مما احب حديثه	أشهى الي من البغيض الباذل
ليزلن عنك هواي ثم يصلنني	واذا هويت ، فما هواي بزائل

ومن شعراء هذا النوع من الغزل العاطفي أو العذري في العصر الأموي العباسي ، ابن الأحنف أيضا ففي غزله تأثر وصبابة ، وبكاء ودمع ، وحزن وأسى لبعد المشوقة ، ويأس وألم لصدها ، وقد أحب (فوزا) ولم ينشد الشعر في سواها ، ولم يزهد بغرامها . وديوانه يغص بالغزل الباكي ، فكأنه أفرد لذلك :

يا فوز هل لك أن تعودي للذي	كنا عليه منذ نحن صغار
فلقد خصصتك بالهوى وصرفته	عمن يحدث عنهم فيغار
هل تذكرين بدار بكرة لهونا	ولنا بذاك مخافة وحذار
فوددت أن الليل دام وانه	ذهب النهار فلا يكون نهار

وشاهد هذا النوع من الغزل في العصر العباسي ، علي بن الجهم ، فقد كانت عاطفته تدفعه الى باب الحبيب وأهله ، فيهمّ بالباب ، وشوقه راعف الى وجه المشوقة ، ولكن أنى له ذلك والدنيا تضيق أمامه على رحبها ، ولذا سلك في غزله مسلك العاطفة الشريفة ، واقام على الوجد والهوى والحنين والشوق وفياً مخلصاً :

أحنّ الى باب الحبيب واهله — وأشفق من وجد به وأهيم
واني لمشغوف من الوجد والهوى — وشوقي الى وجه الحبيب عظيم
وقد ضاقت الدنيا علي برحبها — فياليت من أهوى بذاك عليم

والعواطف في هذا النوع من الغزل جياشة عميقة صاخبة ، لأن الشاعر يقول ما في قلبه ، وينطق وجدانه وضميره ، ويصف حرارة مشاعره ، وهو يصل الى هذا كله عن طريق الروح والمعنويات في محبوبته ، ونادراً ما يتعرض الى الجسد والماديات ، لأن العفة تمنعه والحياء يحجبه .

وشاعر الغزل العاطفي أو العذري ، له مثله العليا ، كأن يكون كلفاً بحبيبته ، يهواه بعين قلبه لا بعين هواه ، ومغرماً مدنفاً متيماً قولا وفعلا ، حساً وجسداً ، ومجاهداً لغرض النفس وغصص الحب ووشاية العواذل ، ووفياً أميناً لا يخون العهد ولا ينقض الميثاق .

وأما الغزل الماجن ، فهو غزل صريح ، جريء ، مكشوف ، خلا من الخجل ، وابتعد عن الحشمة ، وجانب الصواب ، وضل الطريق ، وقد كثر كثرة طاغية في العصر العباسي عن طريق البيئة الفارسية المتحللة التي طغت على البيئة العربية المحافظة في ذلك العصر ، وعن طريق الترف والنعيم وحياة اللهو والقصف ، وفسحة اللذة ، والفجور التي سادت في تلك الحقبة من التاريخ ، الا أن له جذوراً في العصر الأموي ، نماها واشتهر بها عمر ابن أبي ربيعة ، الذي وصف المرأة ، فعرض لجمالها وزينتها ، ومواضع دلها وفتنتها ، واغرائها ، ولم يتحرج أن يأتي وصفه دقيقاً حساساً ، ولم يستح من ذكر ما كان بينه وبين النساء من مجالس لهو وعبث ولقاءات ليلية متخفية الا أن عمر بن أبي ربيعة ، مع ذلك يبقى مهذباً بالقياس لشعراء الغزل الماجن في العصر العباسي كبشار بن برد وأبي نواس . « وبشار هو أول من سلك الى الغزل سبيلا صريحة ملتوية معاً ، فهي صريحة بألفاظها ، ملتوية بغاياتها ، جريئة في أهدافها وصورها »(٤) .

الا أن بشاراً لم يكن رائداً في هذا النوع من الغزل ، وان ذاع صيته به ، واشتهر على معطياته ، فلقد تأثر خطا أستاذه في هذا الفن ، عمر بن أبي ربيعة ، وتأثر خطا الوليد بن يزيد أيضاً وكلاهما من شعراء العصر الأموي ، فنحن نجد في شعره ميلا قوياً الى اللهو ، وخلطاً بين الغزل والخمور ، وفجوراً وفسقاً شديدين ، ومن قصائده التي تعبر تعبيراً صارخاً عن مذهبه في طلب اللذة ، قصيدته الرائية :

قـد لا مني في خليلتي عمـر | واللـوم في غـير كنهـه ضجر
حسبي وحسب الـذي كلفت بـه | مني ومنـه الحـديث والنظـر
أو قبلـة في خـلال ذاك ولا | بـأس اذا لـم تحلـل الأزر
أو عضـة في ذراعهـا ولهـا | فـوق ذراعـي مـن عضها أثـر
أو لمسـة دون مرطهـا بيـدي | والبـاب قـد حـال دونهـا الستر
والسـاق بـراقـة مخلخلهـا | أو مص ريـق وقـد عـلا البهـر
واسـترخت الكـف للعـراك ومـا | لت : ايـه عنـي والدمـع منحـدر
انهض فمـا انـت كالـذي زعمـوا | أنـت وربـي مفـازل أشـر

ولم يكن بشار وحيداً في هذا الباب ، فقد تبعه أبو نواس في مذهبه ، وأجرى على لسانه غزلا فيه عبث ، ومجون واستهتار وحيوانية، فهو يتعرض في شعره المفضوح الى الاماء والقيان ، وهو يتظاهر بالحب والهوى لكنه لا يميل في الواقع الا الى اشباع غرائزه الجنسية ونزواته البهيمية ، همه أن يوقظها اذا خمدت ويستثيرها اذا نامت، وهو بالاضافة الى هذا كله يغلو ويسرف في الميل الى مباشرة المرأة ووطئها ، وديوانه حافل بهذا النوع من الشعر الداعر ، الذي يموج بالشهوة المتأججة ، والرغبة الجامحة ، واذا كان تهذيبه يظهر في شيء ففي طلبه للقبلة ، والفوز بها بعد امتناع ونصب :

سـألتهـا قبـلة ففـزت بهـا | بعـد امتنـاع وشـدة التعـب
فقلـت : بالله يـا معـذبتـي | جـودي بأخرى اقضـي بهـا أربي
فـابتسـمت ثـم ارسـلت مثـلا | يعـرفـه العجـم ليس بالكـذب
« لا تعطـي الصبـي واحـدة ، | يطلـب اخـرى باعنـف الطلب »

وأبو نواس في شعره الماجن انما يتأثر أستاذه المباشر وهو والبة بن الحباب الذي كان شاعراً ظريفاً غزلا ، تتلمذ على يديه أبو نواس فغرف من بحره ، وجاراه في شعره « وقد يكون من العدل أن ننصف أبا نواس في اعطائه نصيبه الذي يستحقه من المسؤولية عما طرق في باب المجون ، فانه لم يكن خالقاً مبتكراً ، لكنه اتسع فيه وفتح أبواباً ، وكشف منه وجوهاً »(٥) ٠

وحظ اللواعج النفسية في هذا الشعر الماجن ، ضئيل ، أما حظ الشهوات الجسدية فموفور ، لأن الشاعر الغزل الماجن لايستجيب لنداء قلبه بقدر ما يستجيب لنداء جسده ، فهو يبحث عن اللذة، ويجري وراءها ولايلتفت الى وميض الشوق في أعماقه ، لأن قلبه فارغ من الحب ، خال من الصبابة ، لم يعشق واحدة بعينها ولم يخلص لمحبوبة بذاتها ، لذا أتى شعره يموج بالأنين الحسي أكثر مما يموج بالأنين العاطفي ، ويسترسل في استعماله الألفاظ المكشوفة أكثر من استرساله في استعمال الألفاظ المستورة ، ويدور على المعاني المفضوحة أكثر من دورانه على المعاني العفيفة ٠

هذه هي أنواع الغزل في الشعر العربي ، ونحن نلاحظ أن المرأة هي المقصودة ببوح الشاعر وصبابته وحبه • لكننا اذا نظرنا الى الموضوع من زاوية أخرى ، وجدنا أن هذا الغزل ، يتطور تطوراً ملموساً وخاصة في العصر العباسي ، وهذا التطور لا يتعلق بالصياغة والمعنى، بقدر ما يتعلق بالمخاطب الذي يوجه اليه الغزل فقد وجد شعراء في هذا العصر ، تأثروا بطبيعة الحياة الجديدة التي طرأت على المجتمع العباسي بسبب اختلاط العرب بالأعاجم وشيوع العادات والتقاليد الفارسية ، وبدافع من نفوسهم المنحرفة ، فحادوا عن الغزل بالمرأة الى الغزل بالمذكر ، وأول من راد هذا الطريق في الغزل بالمذكر ، أبو نواس، لأسباب نفسية على الأكثر ، ولأنه كان مجنياً عليه في صغره من قبل أستاذه والبة بن الحباب، فقد عمد أبو نواس الى الغزل بالمذكر في مقدمة قصائده بدل الوقوف على الأطلال ومخاطبة الأنثى ، وهو في غزله هذا يبث غلامه لواعج قلبه ، ويطلب منه الوصل ، ويصف جماله ، تماماً كما يفعل في غزله للأنثى ، وفي قصيدة له يعرض فيها بالعشاق العرب ، لأنهم أحبوا نساء ولم يلتفتوا الى حب الغلمان، ويرى في حب الرجل لغلام ، لذة لا ترقى اليها لذة حبه لامرأة ، يقول أبو نواس في غلام اسمه رحمة :

أحببت من شعر بشار لحبكم	بيتاً كلفت به من شعر بشار
يا رحمة الله حلي في منازلنا	وجاورينا فدتك النفس من جار
اذا ابتهلت سألت الله رحمته	كنيت عنك وما يعدوك اضماري

وتابع أبو نواس في غزله بالمذكر كثير من الشعراء ، كالبحتري الذي كان يحب غلاماً اسمه (نسيم) وكحماد عجرد في حبه لغلامه (بشر) وكعبد الله بن المعتز في صبابته بغلامه (نشوان) •

وعندما فشا هذا النوع من الغزل الخليع السافل ، ورأت القيان والاماء عزوف الشعراء عن متابعتهن ووصف محاسنهن ، والتغزل بجمالهن ، اتجهن اتجاهاً جديداً في الزي ، فأصبحن يلبسن ثياباً تحاكي ثياب الغلمان بل هي نفسها ، وأخذن يقصصن شعورهن على طريقة الغلمان ، حتى يستلفتن شعراء المذكر لهن ثانية واستجاب الشعراء للدعوة ووقعوا في المصيدة ، وراحوا يتغزلون بالغلاميات ، فالحسين بن الضحاك يتغزل بغلاميته بقوله :

مؤزرة السربال مهضومة الحشا	غلامية التقطيع شاطرة القد
محناة الأطراف رؤد شبابها	معقربة الصدغين كاذبة الوعد
أقول ، ونفسي بين شوق وزفرة	وقد شخصت عيني ودمعي على الخد
أجيزي على من قد تركت فؤاده	بلحظته بين التأسف والجهد

ويتطور مخاطب شعر الغزل ، ويتطور حتى يصل عند ابن الفارض للتغزل بالذات الالهية ، وعشق محاسنها والركوع لعظمتها ، وطلب عفوها ومغفرتها ، قابساً أصول هذا التصوف من رابعة العدوية التي عاشت في العصر الأموي •

* * *

كان لا بد من هذه الالمامة بشعر الغزل في الأدب العربي خلال العصور الجاهلية والاسلامية والأموية والعباسية ، حتى نستطيع أن ندرس على ضوئها غزليات صفي الدين الحلي الذي ولد وعاش في عصر الانحطاط من سنة ٦٧٧ الى سنة ٧٥٢ هجرية .

وصفي الدين الحلي ـ كما تدلنا ترجمة حياته المنشورة في مقدمة ديوانه(٦) ـ هو أبو المحاسن عبد العزيز بن سرايا ، ولد في الحلة من العراق ، واليها نسب ، ومات في بغداد ، وقد أولع بنظم الشعر منذ شب عن طوقه ، وكان شيعياً قحاً وفارساً شجاعاً ، وعربياً صافي العروبة ، وخاض غمار الحروب التي وقعت بين أهل هولاكو لأجل العرش، ثم ما لبثت الفتن أن حملته على الرحيل الى آل أرتق ملوك ديار بكر بن وائل ، لمدح ملكهم المنصور نجم الدين أبا الفتح بتسع وعشرين قصيدة ، وهي المعروفة بالأرتقيات . وتدل على مقدرته اللغوية وخصب شاعريته . ثم اتصل بالسلطان المؤيد عمادالدين اسماعيل، ثم بابنه شمس الدين ، ولما رث حبل الأمن ، رحل الى مصر ومدح سلطانها الناصر بعدة قصائد دعاها بالمنصوريات . وكان متفنناً في البديع فنظم قصيدة عدد أبياتها ، مئة وخمسة وأربعون بيتاً ، سماها (الكافية البديعية في المدائح النبوية) . ولم يترك فناً من فنون الشعر الا ونظم فيه ، نظم في الفخر والمدح والطرديات والاخوانيات والمراثي والخمريات والغزل والشكوى والاعتذار والأهاجي والزهديات والمجونيات .

ولا بد لنا ونحن نهم بدراسة غزليات صفي الدين الحلي ، من أن نسلط أنواراً كاشفة على الدور المملوكي المغولي الذي عاش فيه شاعرنا ، من حيث الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية ، لعلها ترشدنا الى فهم شعره ، والحكم عليه حكماً موضوعياً مقترناً بطبيعة الفترة التاريخية التي انغمر فيها ، وبمقاييس الشعر في ذلك العصر ، وفي عصرنا الحاضر ، ومن أجل ذلك نضع امام أعيننا الملاحظات التالية :

١ ـ انتقل مركز الحضارة العربية من بغداد الى القاهرة عندما انتقلت الخلافة العباسية الى هناك .

٢ ـ تسلطت العناصر الأجنبية على الحكم ، نتيجة اعتزال العرب الأمور السياسية ، وانصرافهم الى كسب العيش عن طريق الزراعة والصناعة ، وشاع اعتماد المماليك على القوة والدسائس في حكم البلاد .

٣ ـ زاد تفكك المجتمع ، وتفاقم التناقض بين طبقاته ، فمن أغنياء غنى فاحشاً الى فقراء فقراً مدقعاً ، ومن اهتمام بقشور الحياة وزخرفها الى ترك لجوهرها وحقائقها، ومن منازعات عنصرية قومية ، الى خصومات دينية مذهبية .

٤ ـ نشطت في هذا الدور حركة التأليف ، وذلك لغيرة العلماء على العلم والدين ، ولتشجيع المماليك للعلماء تقرباً للرعية المسلمة ،والتقى في هذا التأليف مفهومان للأدب بمعناه الخاص وبمعناه العام ولكن هذه الكثرة من الكتب التي ألفت في هذا العصر، لا هي الى الأدب الصرف ، ولا هي الى المعرفة الصرفة ، ولعل العامل الأساسي الذي الذي ساق التأليف هذا المساق ، هو تكدس التراث الأدبي طبقة بعد طبقة وجيلاً بعد

جيل ، واتساع ذاكرة الجماعة العربية الشعرية ، وتتابع شعراء العصور العباسية »(٧) ، مما لم يدع مجالا الاللتصنيف ، وجمع ما ضمته بطون الكتب السابقة .

قبل أن نبدأ بدراسة غزليات صفي الدين الحلي وندخل في صميم الموضوع ، لا بد لنا من أن نشير الى أن هذا الشاعر ، **لم يكن ذا باع طويل ومقدرة فنية في شعر الغزل ،** وانما اشتهر في أبواب الفخر والحماسة والمديح ووصف الطبيعة ، ذلك لأن مخاضات الحياة التي عاشها وما فيها من حروب خاض غمارها، وارتحالات قام بها وألوان من التجارب عاناها ، جملته يلتصق شعرياً ببعض الفنون الأخرى ومنها الغزل .

ومن خلال قرائتنا لمعظم القصائد في ديوانه ، ولباب الغزل والنسيب منه خاصة ، وجدنا أن غزل صفي الدين الحلي ، ينقسم الى ثلاثة أنواع :

١ ـ غزل صناعي :

وهو يفتتح به قصائد المديح على الوجه الأعم، ونادراً ما يستعمله في الفخر والحماسة، ويسير في هذا النوع من الغزل سيرة من سبقه من الشعراء الجاهليين والأمويين والعباسيين، متأثراً خطاهم ناسجاً على منوالهم من حيث الطريقة المتبعة في المقدمات الغزلية ، لا من حيث السبك الفني الراقي ، فيقف على الأطلال الدوارس والآثار المعفاة ، فيناجيها ويستنطقها ، ويبثها حرقة قلبه ونوازع نفسه ، ويبكي أمامها مستعطفاً ، شاكياً ، ويستعيد معها الذكريات الخوالي وأيام الأنس والصفاء :

لا تخش يا ربع الحبيب هموما — فلقد اخذت على العهاد عهودا
وليغنين ثراك عن صوب الحيا — صوب المدامع ان طلبت مزيدا
كم غادرت بفنائك يوم وداعنا — سحب المدامع منهلا مورودا
ولكم سكبت عليك وافر أدمعي — في ذلك اليوم الطويل مريدا

ثم ينتقل ليصف الحور الحسان اللواتي كان يلتقيهن في هذا الربع ، بأنهن أخجلن زهر الأقحوان وضاهين شقائق النعمان ، وبأن أردافهن ثقيلة ، وقدودهن مياسة ، وبعدها يصل الى وصف أناته العاشقة وسقم جسمه ، وسهد جفنيه ، مترقباً زيارة الحبيبة :

كم قد سهرت الليل ارقب زورة — منها فلم أر للصباح عمودا
ورعيت انجمه فاكسبت السها — سقمي وأكسب جفني التسهيدا
وحملت أعباء الغرام وثقله — فردا وحاربت الزمان وحيدا

ويلاحظ في غزل صفي الدين الحلي الصناعي ، تضخم (الأنا) عنده ، وانتفاخ الشخصية ، فهو كثيراً ما يخاطب مجموعة من النساء ، لا امرأة واحدة ، ولعله يفعل ذلك

حتى يظهر أنه عاشق مرغوب ، أو معشوق مقصود أو لعله يفعل ذلك حتى يؤجج نار الغيرة في صدر محبوبته ، ان كان له محبوبة معينة أو لعله يفعل ذلك حتى يمد نفسه الشعري ويطيل المقدمة الغزلية ، ليرضي ممدوحه ويكسب ثناءه ، وليتخلص من جدب عواطفه وتكرارها ، وليستر هذا الجدب بأنواع من الحلية اللفظية :

أسبلنَ من فوق النهود ذوائبا ... فجعلن حبات القلوب ذوائبا
وسفرنَ لي فرأين شخصا حاضرا ... شدهت بصيرته وقلبا غائبا
أشرقن في حلل كأن وميضها ... شفق تدرعه الشموس جلاببا
ومعربد اللحظات يثني عطفه ... فيخال من مرح الشبيبة شاربا
حلو التعتب والدلال يروعه ... عتبي ولست أراه الا عاتبا

كما يلاحظ في غزله جنوحه نحو جسد المرأة ، يصفه ويشبب به ، أكثر من جنوحه نحو روحها ونفسيتها وطباعها ، ولعل سبب هذا الجنوح التفات الحكام وشواذ الشعب الى مواجهة الحياة مواجهة صريحة ، بدون تستر واعوجاج ، وانغماس الناس في تلك الفترة بالملذات ، بعد أن أثقلوا بالحروب المنيفة ، والفتن الطائفية وبعد أن أرهقتهم مظالم السلاطين ودسائسهم ·

ويلاحظ في هذا الغزل أيضاً برودة العواطف وسطحيتها وتكلفها ، لأن الشاعر لا يستقي من ينبوع نفسه وانما يستقي من ينابيع الشعراء السابقين ، ولأنه حينما ينظم هذا الغزل ، ينظم بذاكرته وعقله وثقافته أكثر مما ينظم بقلبه ومشاعره وانفعالاته ·

ما بين طيفك والجفون مواعد ... فيفي اذا خبرت أني راقد
اني لأطمع في الرقاد لأنه ... شرك يصاد به الغزال الشارد

٢ ـ غزل عاطفي :

الغزل كما هو معروف ، حديث القلب العاشق للقلب العاشق ، والنفس المرهفة للنفس المرهفة ، وقد حفظ لنا تاريخ الغزل في الشعر العربي ، أسماء شعراء عانوا تجربة الحب معاناة فاعلة ومنفعلة ، فاعطوا أدبنا فيضاً من العواطف المحترقة ، والأنات المجروحة ، والآهات الحارة ، وسربلوه برومانسية رائعة في المضمون ، ولونوه بألوان الشعور الرقيق الحساس ، وهم لم يقدموا لنا هذا النتاج الفني الا لأن تجربة الحب الصادقة صهرتهم في مصهرها ، وقذفتهم في أتونها ، والا لأنهم أيضاً أحبوا حبيبة واحدة فأخلصوا لها وعاشوا من أجلها · ولقد اقترنت أسماء هؤلاء الشعراء بأسماء محبوباتهم ، كجميل (بثينة) وكثير (عزة) ومجنون (ليلى) وكقيس بن ذريح في حبه للبنى ، وذي الرمة في حبه لمية ، وعنترة في حبه لعبلة ·

وصفي الدين الحلي لم يعان مثل هذه التجربة ، ولم ينفرد لامرأة بعينها ، نقول هذا بعد أن طالعنا كل شعره الغزلي ، فلم نر فيه اندفاعاً قلبياً نحو محبوبة بالذات ، ولا وجداً معربداً ينم عن صبابة ، وشاعر كهذا لم تحرك أعماقه تجربة الحب ، ولا يمكن أن يقول غزلا عاطفياً حاراً ، نابعاً من فؤاد مدنف ، ونادراً ما نقع عنده على قطعة تشع بعاطفة صادقة ، وانفعال هائج ، كقوله يتذكر ويناجي ديار الحبيبة :

يا ديار الأحباب بالله ماذا فعلت في عراصك الأيام

أخلقتها يد الجديدين حتى نكرت من رسومها الأعلام

قد شهدنا فعل البلى بمغانيـ ـك ودمع الغيوم فيك سجام

واقترضنا منها الدموع فقالت كل قرض يجر نفعاً حرام

وهو حقاً يذكر في شعره ما يقع للأحباء من وصل وصد ، وسهر في الليل وحزن في النهار ، ولوعة في البعد وفرحة في القرب ، ولهفة للقاء ، وخوف من الفراق ، الا أن هذا كله يأتي على شكل مسطحات فكرية صناعية ، لا نصيب فيها لوقدة الشعور وتوهج الحنايا ، وانما يغلب عليها الافتعال والتقريرية المباشرة ·

وليس هذا بمستغرب ، فقد خمدت العواطف في هذا العصر ، خموداً محزناً ، وانشد الشاعر نحو ظواهر الشعر وعاف بواطنه وأصبح كما قلنا من قبل ينظم بعقله أكثر مما ينظم بقلبه ، وهذا لا يمكن لعاطفة باردة خامدة سقيمة أن تفجر شعراً حاراً مندفعاً صحيحاً ·

آخر من بني الأعراب حفت جيوش الحسن منه بعارضين

تلاحظ سوسن الخدين منه فيبدلها الحياء بوردتين

٣ ـ غزل ماجن :

وجدنا خلال دراستنا لأنواع الغزل في الشعر العربي ، أن الغزل الماجن قد فشا وشاع في العصر العباسي شيوعاً عظيماً ، وأن هذا الغزل تناول المذكر مخاطباً له ، وموضوعاً لبثه الغرام والحنين والشكوى ومادة لوصف مواطن الجمال والحسن فيه ·

وقد استمرت هذه البدعة في الدورين الأخيرين من أدوار العصر العباسي ، وانسحبت حتى عصور الانحطاط ، ومارسها الشعراء بالحاف ، وتابعهم في ذلك شاعرنا صفي الدين الحلي ، ونستطيع أن نقول ان غزله مشطور شطرين ، شطر في النساء وشطر في الغلمان ، وهو في غزله الغلامي بارع متفنن ، متعدد الأغراض متنوع الأساليب ، ظريف التناول، كثير التساؤل ، ويمكننا أن نقسم غزله في الغلمان الى قسمين : الأول لا يجانب فيه الأخلاق والذوق ، والثاني يجانب فيه الأخلاق والذوق · فأما القسم الأول فيدور على وصف الغلمان ومخاطبتهم ومناجاتهم والتغزل بهم تغزلا تظهر فيه العاطفة أكثر من ظهورها في غزله النسائي ·

ونستطيع أن نجمل آراءه في هذا القسم بالملاحظات التالية :

أ ـ معظم غلمان صفي الدين الحلي يحملون أسماء أنبياء كيوسف وسليمان وداود وموسى وابراهيم ، ويستغل شاعرنا هذه الأسماء في شعره استغلالا حسناً ، فيستفيد من معاني التسمية وما تحمله من دلائل كقوله في غلام اسمه يوسف :

يا سمي الذي به اتهم الذئـ ـب وافضى اليه ملك العزيز
لو تقدمت مع سميك لم يمـ ـس فريداً في حسنه المنبوز

(والمنبوز بالزاي هنا بمعنى المتعارف) .

وقوله في غلام اسمه سليمان :

يا سمي الذي دانت له الجـ ـن وجاءت بعرشها بلقيس
غير بدع اذا أطاعت لك الانـ ـس وهامت الى لقاك النفوس

وقوله في غلام اسمه ابراهيم :

يا سمي الذي فدى الله اكرا ما له نجله بذبح عظيم
لو تمكنت لافتديت تدانيـ ـك بسوداء مهجتي والصميم

ب ـ لا يصف الشاعر غلمانه ويتغزل بهم في حالة الصحة فقط ، وأجواء الانطلاق والسرور ، بل يصفهم ويتغزل في حالة المرض أو التمارض المعتمة ، فمن هذا قوله في غلام متمرض :

لا حال في جوهر من جسمك العرض ولا سرى في سوى الحاظك المرض
حوشيت من سقم في غير خصرك او في موعد لك في اخلافه غرض
فتور نبضك من عينيك مسترق وضعف جسمك من جفنيك مقترض

وقوله في غلام رمد :

وما رمدت عيناك الا لفرط ما أصر على كسر القلوب انكسارها
أرقت دم العشاق في معرك الهوى فصار احمراراً في الجفون احورارها

ج ـ وغلمان صفي الدين الحلي ، فنانون ، فمنهم من يحسن الرقص ، ومنهم من يجيد الضرب على العود ، ومنهم من يتفنن في لعب الشطرنج ، ومنهم من يتفنن في سقاية الخمر ، وشاعرنا في هذا كله يتابعهم متغزلا واصفاً ، فمن ذلك قوله في غلام راقص :

جاء في قده اعتدال مهفهف ماله هديل
قد خففت عطفه شمال وثقلت جفنه شمول
ثم انثنى راقصاً بقد تثنى الى نحره العقول
فعطفه داخل خفيف وردفه خارج ثقيل

وأما القسم الثاني ـ وهو الذي يجانب فيه الأخلاق والذوق ـ فيكاد يخرج من باب المجون ، الى باب التسفل والبذاءة وانعدام الحياء ، ذلك لأن الشاعر في هذا القسم من التماجن ، يخلع عنه مؤتزر الوقار ، وينحدر الى حضيض الشهوة الشبقة ، فيصف طريقة معاشرة الغلمان معاشرة جنسية ، بألفاظ بذيئة وصور قبيحة ، وعواطف منحطة ، وأفكار سخيفة ، ونحن نجل قلمنا عن الاستشهاد لهذا النوع من المجون الفاجر الداعر ان في النساء وان في الغلمان ، ونعتذر للشاعر بقولنا : انه نظم هذا النوع من المجون حتى يثبت مقدرته على خوض كل فنون الشعر ، وخاصة « فيما اقترح عليه نظمه على نمط ابن الحجاج امتحاناً له » ٠

★ ★ ★

بعد أن عرضنا لأنواع الغزل عند صفي الدين الحلي ورصدنا ميزاته ، لا بد لنا من أن نتحدث عن الطرائق أو المتكآت التي يعتمد عليها الشاعر في تلوين غزله ، ونحن نقصد بالطرائق أو المتكآت ، الوسائل والدروب والمنعطفات التي تصب الغزل في أداء فني ، يختلف باختلاف المواقف ، ويتباين بتباين درجة العواطف ، ذلك أن لكل شاعر مسلكاً يسلكه ، ونموذجاً يحتذيه في تفريغ الأثر الفني ، والباسه لبوس الصناعة ، وها نحن أولاء فيما يلي نوجز أهم هذه الطرائق ونمثل لها :

١ ـ مناجاة الطيف واستحضاره : لا عجب اذا قلنا ان جملة المشاق يشكون من الهجر والبعد والفراق ، والانسان بما وهبه الله من نعمة التخيل ، يستطيع أن يستحضر في ذهنه ، وبواسطة عينيه ، صورة من يحب ويفتقد ، اذا كان بعيداً ، ونعمة التخيل هذه تنقلب عند العشاق الى قوة التخيل ، فهم يستطيعون أن يجسدوا المحبوب أمام أعينهم ، فيناجون طيفه ويشكون له العذاب ويطلبون منه الوصل ٠

وفكرة الطيف ومناجاته واستحضاره وتجسيده ، قديمة في شعرنا العربي ، نجد لها أصولا في بعض أبيات للجاهليين ، وخاصة عند قيس بن الخطيم ، وعمرو بن قميئة وطرفة بن العبد ، ونجدها تنمو في العصر الأموي عند جرير ، ويشتد نموها فتصل الى حد الابداع في العصر العباسي عند البحتري :

فطرفة بن العبد وهو من الجاهليين يطرد خيال الحبيبة في قوله :

فقل لخيال الحنظلية ينقلب ... اليها فاني واصل حبل من وصل

ويقلده جرير وهو من الأمويين ، فيطرد خيال الحبيبة طرداً رقيقاً في قوله :

طرقتك صائدة القلوب وليس ذا ... وقت الزيارة فارجعي بسلام

ويعكف أبو نواس وهو من العباسيين ، على الطيف فيصفه وينفخ فيه الحياة بقوله :

اذا التقى في النوم طيفانا ... عاد لنا الوصل كما كانا

يا قرة العينين ، ما بالنا ... نشقى ويلتذ خيالانا

ويأتي البحتري فيكثر من وصف الطيف ويقلب فيه المعاني ، فيجسمه ويلقاه ويعاتبه ويودعه ، ويبلغ فيه شأواً رفيعاً :

ولم أنس اسعاد الكرى بدنوها ... وزورتها بعد الهدوء وما تدري

وأخذي بعطفيها وقد مال ردفها ... بطيئة العطفين مهضومة الخصر

أو :

أخيال علوة كيف زرت وعندنا ... ارق يشرد بالخيال الزائر

طيف ألم بنا ونحن بمهمه ... مرت يشق على الملم الخاطر

ويقع صفي الدين الحلي ، على ما قيل في الطيف والخيال في شعر البحتري واضرابه فيركب نفس المركب ويسير على نفس المنوال، فيكثر من وصف الطيف في أشعاره كثرة ملحوظة ، الا أنه يتناوله على الغالب من الخارج ، فيتحدث عنه حديثاً دون أن يناجيه، أو يستنطقه ، أو يبثه شكواه أو يقاسمه همومه أو يطرد زيارته أي انه يقف منه موقف الواصف فقط ، لا موقف المجسد ، وهو على كثرة ذكره للطيف ، لا يقلب فيه المعاني ، انما يدور على معنى واحد ، هو أن الطيف قد يكون بديلاً من المحبوبة في أيام البعاد ومعوضاً عنها في أوقات الصد ، وما يتفرع عن هذا المعنى من معان جانبية. فطيف الحبيبة يصافحه في يقظته وفي منامه :

لم تخل منك خواطري ونواظري ... في حال تسهادي وحين انام

فبطيب ذكر منك تبدأ يقظتي ... وبشخص طيفك تختم الاحلام

وطيف الحبيبة لا يجفوه ولا ينساه ، بل دائم الذكرى له :

لعمرك ما تجافى الطيف طرفي ... لفقد الغمض اذ شط المزار

ولكن زارني من غير وعد ... على عجل ، فلم ير ما يزار

وطيف الحبيبة كريم معطاء سمح ، فاذا بخلت الحبيبة باللقاء فهو لا يبخل ، واذا ضنت باهداء التحية فهو لا يضن :

لئن بخلت ان الخيال مسامح ... وان غضبت فالطيف منها مصالح

حبيب لاهداء التحية مانع ... وطيف للذات التواصل مانح

٢ ـ أسلوب الحكيم :

أسلوب الحكيم ، فن من فنون البديع ، وهو تلقي المخاطب بغير ما يترقبه ، اما بترك سؤاله ، والاجابة عن سؤال لم يساله ، واما بحمل كلام المتكلم على غير ما كان يقصد ويريد ، تنبيها على أنه كان ينبغي له أن يسال هذا السؤال ، أو يقصد هذا المعنى ، ولهذا الأسلوب أصول وشواهد في القرآن الكريم ، كقوله تعالى : (ويسالونك ماذا ينفقون ، قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل) • وكقول ابن حجاج البغدادي :

قلت : ثقلت اذ أتيت مرارا ... قال ثقلت كاهلي بالايادي
قلت : طولت قال أوليت طولا ... قلت : ابرمت قال حبل ودادي

ويستعمل صفي الدين الحلي هذا الأسلوب في قليل من غزلياته ، فيصيب حظاً عظيماً من الابداع والجمال والظرف ، لما في قاله وقلته من اصابة للمعنى ، ولطف في المآخذ ، واتساق بين الأفكار والألفاظ :

قالت : كحلت الجفون بالوسن ... قلت : ارتقابا لطيفك الحسن
قالت : تسليت بعد فرقتنا ... قلت : عن مسكني وعن سكني
قالت : تشاغلت عن محبتنا ... قلت : بفرط البكاء والحزن
قالت : تناسيت ، قلت عافيتي ... قالت : تناءيت ، قلت عن وطني
قالت : تخليت ، قلت عن جلدي ... قالت : تغيرت ، قلت في بدني

ومثل هذا الأسلوب ، أسلوب المحاورات والأجوبة ، الذي يقص فيه شبه قصة ، أو حادثة وقعت له ، ويكون الشاعر طرفاً فيها ، فيبدأ مع محاوره بسلسلة من الاستفهامات والأسئلة ، وخير شاهد على أسلوب المحاورات هذا ، القصيدة التي يبدأ بها الشاعر باب الغزل ، يفتتحها بقوله :

ظن قومي ان الأساة ستبري ... داء وجدي ، والعلاج يفيد
فأتوا بالطبيب وهو لعمري ... في ذوي فنه ، مجيد مجيد

٣ ـ استعادة الذكريات :

وهي كالطيف ، أسلوب من أساليب تهدئة العاشق ، لوجده ، يفزع اليه الشاعر في أويقات الحرج والحزن والمكابدة ، فيستعيد في خاطره أيام لهوه وغبطته ، ومغاني انسراحه ونشوته ، وتكاد لا تخلو قصيدة من قصائد صفي الدين الحلي الغزلية ، من

استعادة الذكريات ، وبخاصة في الغزل الصناعي ، فهو يلتذ بالذكريات اذا ماجت صورها أمام حدقتيه ، ويلتذ أيضاً بحديث اللاحي الذي ينعى عليه لجوءه الى جوها :

ويلذ لي تذكاركم فاعيره   اذنا لغير حديثكم لم تأذن
واقول للاحي الملح بذكركم   زدني ، لعمر ابيك قد اطربتني
أسكرتني بسلاف ذكر احبتي   يا مترع الكاسات فاملأ واسقني

* * *

والآن نتقدم في دراستنا خطوة أخرى ، فننظر في بناء القصيدة الغزلية عند صفي الدين الحلي ، من ناحية المضمون والشكل ، أو من ناحية المعنى والمبنى ، ولا بد لنا أن نقول ، بداءة ، اننا حينما ندرس بناء القصيدة الغزلية عند شاعرنا ، فكأننا ندرس بناء القصيدة عنده بشكل عام ، وفي مختلف الأغراض ، فشخصية الحلي الفنية تتردد وتتكرر ، في معظم قصائده ولا نستطيع أن نلحظ فيها خطاً للتطور ، فشعره كله نفس واحد ومنهج منسوخ ،

ومضمون القصيدة الغزلية عند الحلي ، مضمون فارغ ، مستعار ، فارغ لأنه لا يضيف جديداً ، الى موروثنا الغزلي ولا يفتح نافذة بكراً في أفق الفكر ، ومستعار لأنه يجتر عطاء السابقين من الشعراء ولا يسعى للابتكار والجدة فالمعاني الغزلية التي يوردها الشاعر في قصائده ، مقتبسة عن المتقدمين ، وقد يأخذها الشاعر ببعض التحوير حتى يستر اقتباسها ، الا أنها تبقى مع ذلك مفضوحة للبصر بسالف الشعر وجديده ، وهذه المعاني ينقصها التسلسل والاتساق والترابط ، ويكثر فيها الاستطراد والانتقال المفاجيء ، ويشوبها غموض والتواء ، بفعل الاغراق في الصناعة البديعية ، وتفتقد للصدق الفني ، لأن المبالغة الممقوتة تسودها ، وتشكو من الابتذال والتقليد ، لأنها سطحية .

ومن المألوف أن يقتبس الشعراء بعضهم عن بعض شيئاً من المعاني ، وهذا الاقتباس ليس مستنكراً فيما اذا حسّن المقتبس المعنى الذي أخذه ، أو استطاع أن يكسوه حلة جديدة ، أو يزيد عليه فكرة مبتكرة ، ولكن شاعرنا لم يرق الى هذا المستوى ، بل هو على العكس ، اقتبس فانحط عمن أخذ عنه .

ومع أن شاعرنا يلبس معانيه حلة قشيبة مزركشة ، ويعنى بجمال التعبير في التركيب ، الا أن أخيلته صناعية مفتعلة ، جافة لا تعدو التشابيه والاستعارات والكنايات والمجازات ، ولا تعبر بالفكر الا في حدود البصر واللون والصوت ، وهي على الأكثر الغالب ، نتاج ثقافة ودراسة وذاكرة قوية ، وليست نتاج خيال وثاب مجنح ، ومن هنا لم يستطع الشاعر بها اثارة عواطفنا لأنها مكرورة متداولة . ونستطيع أن نضرب مثالا على سوء الاقتباس في المعاني والصور بالبيتين التاليين :

قال عنترة يخاطب عبلة :

ولقد ذكرتك والرماح نواهل ... مني وبيض الهند تقطر من دمي
فوددت تقبيل السيوف لأنها ... لمعت كبارق ثغرك المتبسم

وقال صفي الدين الحلي مقلداً :

ولقد ذكرتك والسيوف مواطر ... كالسحب من وبل النجيع وطله
فوجدت انسا عند ذكرك كاملا ... في موقف يخشى الفتى من ظله

فبيتا عنترة تلتقي معانيهما بصورهما التقاء رائعاً ، على حين أن بيتي الحلي يفتقدان هذا الالتقاء بين المعاني والصور ، ويشكوان من الغثاثة والتعمد ٠

وتبدو تقريرية خيالية ومباشره في كثير من قصائده الغزلية أيضا ، فهو حينما يصور يوازن بين المشبه والمشبه به ، أو المستعار والمستعار له ، موازنة دقيقة أمينة ، لا تثير فينا انفعالا أو هزة شعور ، ولا تنقلنا من عالم المحسوس الى عالم اللا محسوس ، ولا تسوق خيالنا الى عوالم جديدة ٠

ولا شك أن المبالغة اذا أكسبت المعنى طرافة ومتعة ، وزادته اشراقاً وجمالا ، كانت مستحبة مقبولة ، أما اذا جانبت هذه المبالغة الصدق الفني وطمنت المعنى ولم تخدمه ، فانها تسيء الى حلاوة الشعر ورونقه ومثل هذه المبالغات الأخيرة عند صفي الدين الحلي كثيرة وملحوظة ، منها قوله :

متيم لا تهتدي عواده ... الا بما تسمع من أنينه
أصبح يخشى الظبي في كناسه ... ولا يخاف الليث في عرينه

ومما يسيء الى المعاني في غزليات الحلي ، افراطه في استعمال المحسنات اللفظية من طباق وجناس ومقابلة الخ ٠٠٠ افراطاً يذهب بجمال الشعر ، ويجعله حلية لفظية ، تتكيء على تناغم الألفاظ وموسيقيتها ، وتهدر من أجل ذلك دور الأفكار ، والحلي في هذا الافراط بالمحسنات اللفظية انما يتابع أبا تمام ، ولكن شتان ما بينه وبين أستاذ البديع ومفتق عجائبه ، فشاعرنا يأتي بالمحسنات اللفظية للمحسنات اللفظية بدون هدف آخر ، وحتى يثبت براعته في استقصاء كل أنواع البديع ، وطول باعه في هذا الفن ، وأبو تمام يأتي بالمحسنات اللفظية مسربلة بالتصوير ، أو التصوير مسربل بها ، ويغوص بواسطتها على المعاني ، ويعمل فكره في غرائبها حتى يصل حد الغموض ومن أمثلة الطباق الفارغ الذي لا ينفع في تصوير معنى أو توضيح فكرة ، قوله :

واني ان حلفت له يمينا ... فما غير الفعال لها شمال
فيامن سرني باللفظ منه ... ولكن ساءني منه الفعال

ومن أمثلة الجناس الذي يكثر كثرة عجيبة ومملة في هذه الغزليات وكل أغراض الشعر الأخرى عند الحلي ، ولا يفيد شيئاً سوى تطريب موسيقي بائخ ، قوله :

أطعت ما سن أعدائي وما فرضوا ... وشاهدوك بسخطي راضيا فرضوا

هذا عدا عن التورية والاستخدام وتأكيد المدح بما يشبه الذم ، وتأكيد الذم بما يشبه المدح ، وكل أنواع البديع المعروفة وتفريعاتها :

والواقع أن مذهب البديع الذي أصّله وتفنن فيه تفنناً رائعاً أبو تمام ومعاصروه من الشعراء العباسيين والذي كان يهدف الى تجميل الشعر في الشكل ، وتعميقه في المعنى ، ووصل الفلسفة والمنطق فكرياً ، لا لفظياً بروح القصيدة ، الواقع أن هذا المذهب ، انقلب عند صفي الدين الحلي الى هندسة لفظية خارجية وأوعية براقة فارغة ، لا تحمل في مطاويها الا الالحاح في التصنع والالحاف على الزركشة ، وخنق المعاني الشعرية بأنشوطة البديع ، واستشهاد الخيال في حومة الجناس والطباق والمشاكلة ·

ولا يكتفي شاعرنا في غزلياته بالاسراف في الديع ، والاكثار من فنونه ، بل تشده (موضة العصر) اليها شداً عنيفاً فيستجيب لها فرحاً ، ويستعمل في شعره مصطلحات النحو ، مضمناً اياها معانيه الغزلية :

يا جاهلي خبري بالهجر مبتدئاً لا عطف فيكم ولا لي منكم بدل
رفعت حالي ، ورفع الحال ممتنع اليكم ، وهو للتمييز يحتمل

فهو من أجل أن يدل على معرفته بالخبر والمبتدأ ، والعطف والبدل والحال والتمييز ، يجفف نبضات قلبه ويأسر عواطف حبه ، وينساق وراء المظاهر الخلابة والجواهر المزيفة ، ويترك الأعماق الخلاقة واللآلىء الكريمة ·

كما يستعمل في شعره أيضاً آيات من القرآن الكريم ومصطلحات الفلاسفة والمناطقة وعلماء الكلام ويمزجهما معاً :

واعلم أن بعض الظن اثم ولكن لليقين به احتمال

وكنت عذرتكم والقول نزر فما عذري وقد كثر المقال

أو قد يعمد الى استعمال آيات من القرآن الكريم منفردة :

جل الذي اطلع شمس الضحى مشرقة في جنح ليل بهيم

وقدّر الخال على خده ذلك تقدير العزيز العليم

بدر" ظللنا وجهه جنة فمسنا منها عذاب اليم

أو الى استعمال مصطلحات الفلاسفة والمناطقة وعلماء الكلام منفردة أيضاً :

يا جيرة الحي أجيروا عاشقاً ما حال عن شرع الهوى ودينه
باطنه أحسن من ظاهره وشكه أوضح من يقينه

وهكذا فان مضمون القصيدة الغزلية عند صفي الدين الحلي يكاد يكون أقرب الى الترهل منه الى الصحة لأن الشاعر فيما يبدو كان ينظم بدون دوافع مفجرة للشعر الذي تملأ الحياة والحرارة أعطافه ، واذا كانت هناك دوافع وحوافز ، فانها دوافع تقليدية ، لا تنبع من صميم الذات ، بقدر ما تنبع من جو المناسبة ·

هذا من ناحية المضمون في القصيدة الغزلية عند صفي الدين الحلي ، أما من ناحية الشكل ـ ونحن هنا نفصل بين المضمون والشكل لتسهيل الدراسة ، واعطائها الصبغة المنظمة ـ فاننا نستطيع أن ندرسه على الطريقة التالية ، وذلك بأن نقسمه الى شكلين ، شكل خارجي ، وشكل داخلي ، أما الشكل الخارجي فنقصد به الحب والغزل ومعانيهما ومقومات وجودهما ، وطريقة تناولهما ، وكيفية ترتيبهما ، وكنا قد وجدنا فيما سبق أن الشاعر يقف على ديار الحبيبة ، فيسلم عليها ويصفها ، ويذكر أيام أنسها ورغدها ، ثم يتطرق الى وصف مجموعة من النساء ، حتى يصل الى ذكر المحبوبة فيتلاشى نفسه عندئذ فيحزن من صدها ويطلب وصلها · ونضيف هنا مقوماً آخر من مقومات هذا الغزل ، هو ذكر الشاعر كثيراً للعذول ، حتى يثبت أنه محسود بحبه ، وأن هناك من يعمل لتمزيق علاقته ، وأن هواه محفوف بالمكدرات ، ويستدر الحزن وتكاد لاتخلو قصيدة غزلية له من ذكر العذول ، بل انه أحيانا يبتدىء مدائحه به ، كما في مقدمة قصيدته التي يمتدح بها الملك الناصر :

اني ليطربني العذول فانثني ... فيظن اني عن هواكم انثني

يا عاذلي ان كنت تجهل ما الهوى ... فانظر ظباء الترك كيف تركتني

ولا يغيب عن ذهننا ، أن نلاحظ عشق الشاعر للتركيات ، وتحوله عن العربيات ، فهو يطنب في وصف جمالهن وغنجهن ، وشدة تدلهه بهن ، ولا عجب في ذلك فلقد اندمج العنصر التركي بالعنصر العربي ، اندماجاً قوياً منذ عهود الضعف في الدولة العباسية ، وانفصال السلاجقة ببعض الامارات وحكمهم لها حتى بدء النهضة الحديثة ، وأصبح للمرأة التركية ، مقام رفيع في المجتمع العربي ، لما تتمتع به من حسن وظرف ولعب بأوتار القلوب ، وقدرة على تعاطي الفنون الممتعة المسلية ، كالرقص والموسيقى والغناء :

فلله عيش بالحبيب قضيته ... فويق فويق والزمان حميد

بقلبي من الأتراك في روض خده ... غدير مياه الحسن فيه ركود

وعشقه أيضا لمولدات الأتراك اللواتي يخالط دماءهن الأصلية ، دم تركي ، أو لمولدي الأتراك من الغلمان :

مولد الترك وكم من كمد ... مولد من ذلك المولد

معتدل القد عليه لمة ... فهو بها كالألف المشدد

والشاعر في حبه يتضاغى ، فهو أحيانا ذليل لمحبوبته ذلة بائسة ، حتى لتكاد تنمحي شخصيته وكرامته وكبرياؤه وهو أحيانا أخرى عزيز عزة رفيعة ، يأبى الخضوع والزحف والتمرغ ، فمن خنوعه وذلته لحبيبته قوله :

غيري بحبك سواكم يتمسك ... وأنا الذي بترابكم اتمسك

أضع الخدود على ممر نعالكم ... فكأنني بترابها اتبرك

ومن شموخه وأنفته في الحب قوله :

وما أنا ممن يبذل العرض في الهوى — وان جدت للمحبوب بالروح والمال
على أنني لا أجعل الذل سلّما — ترقى به نفسي الى نيل آمالي
وما زلت في عشقي عزيزا مكرما — اجرُّ على العشاق بالتيه أذيالي

وأما الشكل الداخلي فنقصد به الأسلوب، وندرسه من ناحيتين ، الألفاظ والتراكيب، وقبل أن نفعل ذلك نشير الى أن شاعرنا يملك ديباجة بحترية من ناحية اللفظ ، ذلك لأن ألفاظه رقيقة فصيحة ، سهلة النطق مألوفة على السمع ، واضحة المعنى ، تموج بالوقع الموسيقي ، وتتخللها بعض الشحنات العاطفية، ولها جوها الذي يكثر فيه الايحاء ، ومبتذلها قليل نادر ، وغزارتها ملحوظة ، وغريبها ضئيل •

وكل هذه الميزات للألفاظ جعلت التركيب الشعري قوياً متيناً ، آخذاً بعضه برقاب بعض ، فالشاعر يجيد المزاوجة بين الألفاظ، فيكون لها حلاوة ورنين ، بحيث تحلو في النطق والسمع ، وينتقي التعبير الذي لا تنافر فيه ولا تمقيد ، بحيث يستقر بسهولة في العقل ، غير أنه أحياناً يميل في صياغته الى النثرية ، كقوله :

لقد بعته قلبي بخلوة ساعة — فاصبح حقا ثابتا من حقوقه

ويخطىء في النحو ، وايراد الكلمة على وجهها الصحيح ، كادخاله الباء على أن في غير موضعها بقوله :

قصدت بأن جعلت العذر عيبا — عساه يقيك من عين الكمال

وادخاله (ال) التعريف على (غير) في قوله :

فاصبح لما جرب الغير نادما — كثيف حواشي العيش منخفض الحال

★ ★ ★

من خلال هذه الدراسة المتواضعة لغزليات صفي الدين الحلي نستطيع أن نقول ان غزل شاعرنا لا يرتقي الى منزلة الغزل الذي ينبع من القلب ليصب في القلب ، وانما هو غزل يلوكه اللسان فتستعذبه الآذان •

□ الحواشي :

١ ـ الغزل عند العرب ، تأليف حسان أبو رحاب ، صفحة /٨/ •
٢ ـ انظر في مجلة التراث العربي بدمشق العدد رقم (٥) السنة الرابعة دراسة الدكتور عبد الكريم اليافي (الحب في التراث العربي الاسلامي) •
٣ ـ راجع الحب في التراث العربي د• محمد حسن عبد الله سلسلة عالم المعرفة وخاصة الفصل السابع منه وعنوانه (الحب في الدراسات الموسوعية) •
٤ ـ الغزل منذ نشأته حتى صدر الدولة العباسية ، للدكتور سامي الدهان ، من سلسلة فنون الأدب العربي الجزء الثاني ، صفحة /١٥/ •
٥ ـ تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري ، تأليف نجيب محمد البهبيتي صفحة /٤٣٢/ •
٦ ـ ديوان صفي الدين الحلي ـ دار صادر ـ بيروت ، بتصرف عن مقدمة كرم البستاني •
٧ ـ الأدب العربي في آثار الدارسين ، بحث الدكتور شكري فيصل في (الأدب العربي من سقوط بغداد حتى أوائل النهضة)• صفحة /٣٠١/ •

الشيخوخة
بين التراث والعصر الحاضر

فاطمة عصام صبري

الى أبوي الشيخين
أمد الله في عمريهما

تشتمل هذه الدراسة على قسمين وهما : بحث الشيخوخة في التراث العربي الاسلامي ثم بحثها في العلم المعاصر

- ١ -

كان العرب في هذا المجال - شأنهم في سواه - سباقين في انتباهاتهم وملاحظاتهم وتفهمهم لقضايا الهرم وانعامهم النظر في شؤونه وتلطفهم في مراعاة أحواله ، فعبروا عن ذلك بكنوز طائلة نطلع عليها في تضاعيف تراثهم الواسع الثري • وها نحن أولاء نتلمس هنا مواقفهم من الشيخوخة في مستويات ثلاثة •

أ - مستوى ديني خلقي أساسه القرآن الكريم الذي ألمع الى نكسة التعمير وأوصى بالوالدين احسانا ، ثم الحديث النبوي الشريف يحث الناس على رعاية المسنين كما يحث الأبناء والأحفاد على بر الوالدين ، ويكاد عقوق الوالدين في الاسلام أن يكون كفراً •

ب - مستوى أدبي منتشر في كتب الأدب انتشار الأزاهير في الربوع الجميلة ، حافل بالشواهد التي تتناول اشتعال الرأس بالشيب والطعن في الشيخوخة ، منها ما يهزج بالوقار والنضج فيدعو الى الاعجاب والاحترام أو بالابتسام والفكاهة فيبعث على الارتياح والاطمئنان ومنها ما يشف عن انكسار الصولة وتداعي الهمة وخذلان القوة ووهن العظم وارتعاش الكبر ووشك الفناء ، كذلك ما يعرض للمسن من الأوجاع والأوصاب وهي حكايا وأشعار ملأى بالألم والمرارة والتوجع على شرخ الشباب ونعيمه ومطارفه •

جـ - مستوى طبي انتبه فيه الحكماء العرب لما يطرأ على عضوية الانسان من تغير وما يصيبها من ضمور فكتبوا الصفحات الطوال كما نظموا الأراجيز في طب الشيوخ

وكانوا في ذلك ينبهون الى وسائل تأخير الشيخوخة واطالة عهد الشباب ثم الى وسائل تلافي الشيخوخة بالعناية الغذائية والمعالجة الطبيعية ومداواة أمراضها الخاصة بها ٠ وهم في ذلك سبقوا العلم الحديث الذي تقدم كثيراً واتضحت معالمه اتضاحاً بارزاً بعد الحرب العالمية الثانية تحت لواء علم جديد هو (الجيرونتولوجيا) أي علم الشيخوخة الذي أحد تطبيقاته مايدعى (الجيرياتري) أي طب الشيوخ ٠

وسنتناول هذه المستويات بشيء من التفصيل :

أ ــ وصف القرآن الكريم في بعض آياته أطوار الحياة وصفاً خاطفاً بليغاً ليبين جانباً من علو قدرة الله تعالى وليوكد شعور الناس بأطوار حياتهم تلك ولينبههم على مسؤولياتهم في مراحل نضجهم وكمال وعيهم :

« هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلا ثم لتبلغوا اشدكم ثم لتكونوا شيوخا ومنكم من يتوفى من قبل ولتبلغوا أجلا مسمى ولعلكم تعقلون» سورة المؤمن ــ ٦٧ **« الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يخلق ما يشاء وهو العليم القدير »** سورة الروم ــ ٥٤ **« والله خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم جعلكم ازواجا وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب ان ذلك على الله يسير»** سورة فاطر ــ ١١

كذلك أشار القرآن الكريم في عدد من آياته الى الكبر واعتبره نكسة في العمر بل هو أرذله :

« والله خلقكم ثم يتوفاكم ومنكم من يرد الى ارذل العمر لكيلا يعلم بعد علم شيئا ان الله عليم قدير » سورة النحل ــ ٧٠

« ومن نعمره ننكسه في الخلق افلا يعقلون » سورة يس ــ ٦٨ ٠

وفي سورة مريم صورة موجزة بديعة ورائعة للكبر :

« قال رب اني وهن العظم مني واشتعل الرأس شيبا ولم اكن بدعائك رب شقيا » سورة مريم ــ ٣ ٠

ان اطوار العمر تلك لا يملكها المرء المخلوق وانما هي بيد الخالق الذي هو قادر على البعث والاعادة كقدرته على بدء الخلق:

« يا أيها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الأرحام ما نشاء الى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا اشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد الى ارذل العمر لكيلا يعلم بعد علم شيئا وترى الأرض هامدة فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج » سورة الحج ــ ٥

وقد سن تعالى خصائص لكل طور وجعل مدة زمنية لحمل الزوجة وولادتها حين تكون في تمام القوة ولكن قد يهب القوة للزوجين في الكبر اذا شاء :

« قال رب أنّى يكون لي غلام وكانت امراتي عاقرا وقد بلغت من الكبر عتيًا » سورة مريم ـ ٧ ٠

« قال رب أنّى يكون لي غلام وقد بلغني الكبر وامرأتي عاقر قال كذلك الله يفعل ما يشاء » سورة آل عمران ـ ٤٠

« قالت يا ويلتي أ ألد وأنا عجوز وهذا بعلي شيخا ان هذا لشيء عجيب » سورة هود ـ ٧٢ ٠

« قال أبشرتموني على أن مسّني الكبر فبم تبشرون » سورة الحجر ـ ٥٤

« الحمد لله الذي وهب لي على الكبر اسماعيل واسحق ان ربي لسميع الدعاء » سورة ابراهيم ـ ٣٩ ٠

ثم ان القرآن يوصي بالوالدين برا وخيرا واحسانا :

« ووصّينا الانسان بوالديه حملته أمه وهنا على وهن وفصاله في عامين أن اشكر لي ولوالديك الي المصير » سورة لقمان ـ ١٤ ٠فالله تعالى يرفعهما الى مرتبة عليا في اقتران لزوم شكر المرء له ولهما ٠

« ووصينا الانسان بوالديه احسانا حملته أمه كرها ووضعته كرها وحمله وفصاله ثلاثون شهرا حتى اذا بلغ أشده وبلغ اربعين سنة قال : رب أوزعني أن اشكر نعمتك التي انعمت علي وعلى والدي وان أعمل صالحا ترضاه وأصلح لي في ذريتي اني تبت اليك واني من المسلمين » سورة الاحقاف ـ ١٥ ٠

وما أقوى التعبير في خفض المرء ، وهو في تمام القوة ، جناح الذل لهما من الرحمة وهما في نهاية الضعف والوهن !

« وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا إما يبلغن عندك الكبر احدهما او كلاهما فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا» سورة الاسراء ـ ٢٣ و ٢٤ ٠

هل بعد هذا البيان الرائع من بيان في لزوم العرفان ورد الجميل لمن رعاه صغيرا وهل بعد هذا أدب في حسن التهذيب والطاعة؟ نلاحظ حرف الباء الملصق بالوالدين مع أن الأصل هنا حرف الجر الى وذلك للحفز على تعهدهما الدائم والاحسان اليهما في ظلهما وعدم البعد عنهما فان حروف الجر تعطي الكلام البليغ قوة كما تنبه على مراتب الاحسان ٠

حتى لو خرج الوالدان عن طاعة الله فان القرآن يوصي بهما خيرا دون التشبه بهما أو طاعتهما في الاشراك والمعصية :

« وان جاهداك على ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في

الدنيا معروفا واتبع سبيل من أناب الي ثم الي مرجعكم فانبئكم بما كنتم تعملون »سورة لقمان ـ ١٥ .

وقد جاء الحديث الشريف مؤكداً نصوص القرآن وشارحاً لها ومنوهاً ببهاء الشيخوخة وفضائل الأبوين . وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم « من شاب شيبة في الاسلام كانت له نوراً يوم القيامة » .

جاء في كتاب نوادر الأصول للترمذي ماينوه بقيمة الحياة ومكانة التعمير والطعن في السن في ظل الايمان : « عن عثمان بن عفان رضي الله عنه يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قال الله عز وجل :

اذا بلغ عبدي أربعين سنة عافيته من البلايا الثلاث من الجنون والبرص والجذام. فاذا بلغ خمسين سنة حاسبته حساباً يسيراً واذا بلغ ستين سنة حببت اليه الانابة واذا بلغ سبعين سنة أحبته الملائكة . واذا بلغ ثمانين سنة كتبت حسناته والقيت سيئاته واذا بلغ تسعين سنة قالت الملائكة : أسير الله في أرضه فغفر له ماتقدم من ذنبه ما تأخر وشُفع في أهله » .

وقد حفز الرسول الكريم على اجلال الشيوخ واحترامهم واعانتهم :

« ليس منا من لم يرحم صغيرنا ويوقر كبيرنا » (١) .

« ما أكرم شاب شيخا لسنه الا قيَّض الله له عند سنه من يكرمه »(٢) وبر الوالدين وتضاء حقوقهما من أعلى مكارم الأخلاق كما أن عقوقهما من كبائر الذنوب قال ﷺ : « والذي بعثني بالحق ان العاق لوالديه مايجد ريح الجنة » (٣) . والعقوق هو كل فعل يتاذى به الوالد وهو في الأصل الشق والقطع فهو شق عصا الطاعة للوالد . وفي رواية تذكر في صحاح الأحاديث ان رسول الله ﷺ قال : « ألا أنبئكم بأكبر الكبائر ثلاثا : الاشراك بالله وعقوق الوالدين وشهادة الزور أو قول الزور » (٤) .

ويذكر الغزالي في احياء علوم الدين ان الرسول ﷺ قال بر الوالدين أفضل من الصلاة والصدقة والصوم والحج والعمرة والجهاد في سبيل الله(٥) .

روي أن رجلا أتى الى النبي ﷺ قال :ان لي أما ان مطّيتها أقعدتها على ظهري ولا أصرف عنها وجهي وأرد اليها كسبي فهل جزيتها قال: لا ولا بزفرة واحدة قال :ولِمَ؟ قال : لأنها كانت تخدمك وهي تحب حياتك وأنت تخدمها وتحب موتها .

وقال الحسن البصري : حق الوالد أعظم وبر الوالدة الزم . وروي عن النبي ﷺ أنه قال : أنهاكم عن عقوق الأمهات ووأد البنات ومنع وهات(٦) وروى خالد بن معدان عن المقداد قال . سمعت رسول الله ﷺ يقول :الله يوصيكم بأمهاتكم ثم يوصيكم بامهاتكم ثم يوصيكم بأمهاتكم ثم يوصيكم بآبائكم ثم يوصيكم بالأقرب فالأقرب(٧) .

وقد جرى كبار السلف على هذا النهج معلنين فضائل القيام بحقوق الأبوين ولاسيما الأمهات :

روي عن سيدنا علي بن الحسين قوله :« وأما حق أمك فانت تعلم أنها حملتك حيث لا يحتمل أحد أحداً واعطتك من ثمرة قلبها ما لا يعطي أحد أحداً ووقتك بجميع جوارحها ولم تبال أن تجوع وتطعمك وتعطش وتسقيك وتتعرى وتكسوك وتضحي وتظلك وتهجر النوم لأجلك ووقتك الحر والبرد لا لتكون لها وانك لا تطيق شكرها الا بعون الله وتوفيقه، واما حق أبيك فانت تعلم أنه أصلك وأنه لولاه لم تكن . فمهما رايت في نفسك ما يعجبك فاعلم ان اباك أصل النعمة عليك فيه فاحمدالله واشكره على قدر ذلك ولاقوة الا بالله .(٨)

وقد قيل لعلي بن الحسين : أنت من أبر الناس ولا نراك تؤاكل أمك قال :أخاف أن تسير يدي الى ما قد سبقت عينها اليه فاكون قد عققتها . ومع ذلك فالجلوس الى الطعام مع الوالدين ومؤانستهما والتحدث معهما والاستماع اليهما فضيلة من فضائل البر لا يمكن نكرانها .

قيل لعمر بن ذر : كيف كان بر ابنك بك ؟ قال : ما مشيت نهاراً الا مشى خلفي ولا ليلا الا مشى أمامي ولا رقي سطحاً وأنا تحته .

هكذا كانت أخلاق الناس وأدبهم في بر الوالدين . ولو أردنا أن نسرد ما قيل في أدب الولد مع والديه من قصص وأشعار تنوه بذلك لتعذر علينا استقصاؤه في هذه العجالة ويكفي أن نذكر بيت أبي العلاء الذي يقول فيه :

العيش ماض فاكرم والديك به ۞ والأم أولى باكرام واحسان
وحسبها الحمل والارضاع تدمنه ۞ امران بالفضل نالا كل انسان

(اللزوميات ص ٥٥٤)

ب ـ لا شك أن اللغة العربية أوسع اللغات واغناها بالألفاظ والعبارات واشدها تفنناً بالأوصاف والكنايات ولها في وصف كل عمر من الأعمار كلمات وألفاظ شتى تتفاوت دلالة ورؤيا .

وقد اشار العرب الى عقود الأعمار كلها اشارات موجزة نذكر هنا منها مراحل الكبر وملامحها فقد قالوا : ابن الستين مؤنس الجليسين وابن السبعين أحكم الحاكمين أو أحلم الحالمين وابن الثمانين أسرع الحاسبين وابن التسعين واحد الأرذلين وابن المئة لاإنس ولا جني . ووصفه صاحب العين أنه لا حا ولا ساأي لا محسن ولا مسيء . (المخصص) .

وتزخر كتب اللغة بالألفاظ الدالة على الكبر والشيب وأكثرنا قد اطلع على ما جاء في كتاب « الألفاظ الكتابية » للهمداني و «فقه اللغة » للثعالبي و « المخصص » لابن سيده و « تهذيب الألفاظ » لابن السكيت وغيرها من معجمات المعاني وكتب التراث وكذلك في العصر الأخير ، « نجعة الرائد وشرعة الوارد في المترادف والمتوارد » للشيخ ابراهيم اليازجي .

في تلك الكتب صفحات طوال وفقرات جامعة تتناول أوصاف الشيخوخة وتنطق بعبارات تدل على ملامحها وسماتها ولا بدمن بعض الأمثلة وان تطاولت بعض الشيء .

يقال : عس الشيخ وتسعسع وشاخ وتحنب وكبر وانحنى وأسنّ وهرم وأهتر وتقوس ودلف وجنأ يجنأ جنأ وجنوءاً فهو أجنأ وهي جنأء ويقال : وخطه الشيب ووخزه ولهزه وشاع فيه القتير ولغمّه ويقال : رجل ملهوز اذا بدا الشيب في لهزمته وهو أشمط اذا اختلط البياض والسواد وهو أشيب ولايقال شيباء وانما يقال شمطاء كيلا يلتبس اللفظ بالشيباء التي تدل على آخر ليلة في الشهر وهي واوية قلبت فيها الواو ياء ٠ ويقال هو شيخ كبير هرم هِمّ مدرهمٌ يفنٌ ودردح وجلحاب ٠

ولما كانت المرأة وسطياً تعمر أكثر من الرجل اخترع العرب ألفاظاً كثيرة أطلقوها على المرأة المسنة تدعو الى الابتسام ونسواني في ذلك أن العجائز هن أمهاتهم وأن الجنة تحت أقدام الأمهات فقالوا في المرأة المسنة : هي لطلط وعيضموز وحيزبون ودردبيس وهردبّة وجحمرش وقنفرش وهمرّش وهيرهِرٌ وكحكح وهردشة وغير ذلك ٠

ومن المفيد أن نذكر هنا مقايسة الأعمار بعضها ببعض فيقال :

هو لدة فلان وتربه وسنه وسنينه ورئده اذا كان مساوياً له في العمر وهو سوغ أخيه وسيفه وشوعه وشيعه اذا ولد بعده وليس بينهما ولد ٠ كل ذلك يستوي فيه الذكر والأنثى ويقال لهما طريدان اذا ولد أحدهما على عقب الآخر وكل منهما طريد أخيه ٠ ويقال فلان أشف مني أي أكبر قليلا وعين فلان أكبر من أمده أو أصغر من أمده اذا كان مرآه يخالف سنه فيوهم أنه أكبر أوأصغر مما هو حقيقة ٠

وثمة تعابير أدبية بليغة في وصف الكبر منها : نضب غدير شبابه ، ذوى غصن شبابه ، فلّ الدهر شبابه ، ومحا محاسن روائه ، قضى باكورة الشباب وأنفق نضارة الزمان ، أريق ماء شبابه واستشن أديمه ، كسر الزمان جناحه ونقض مرته ، طوى الدهر منه ما نشر وقيّده الكبر ، يرسف رسفان المقيد ، هو شيخ مجتث الجثة واهي المنة مفلول القوة مملول الفتوة ، ثقلت عليه الحركة واختلفت اليه رسل المنية ، ماهو الا شمس العصر على القصر ، أركانه قد هوت ومدته قد تناهت ، هل بعد الغاية منزلة أو بعد الشيب سوى الموت مرحلة؟ ما الذي يرجى ممن كان مثله في تماجز الخطا وتخاذل القوى وتداني المدى والتوجه الى الدار الأخرى وبعد دقة العظم ورقة الجلد وضعف الحس وتخاذل الأعضاء وتفاوت الاعتدال والقرب من الزوال ٠ قد خلق عمره وانطوى عيشه وبلغ ساحل الحياة ووقف على ثنية الوداع ٠

هذا ونجد معظم الموسوعات الأدبية كالأغاني ونهاية الأرب والعقد الفريد وعيون الأخبار وزهر الآداب تناولت الشيب والتعمير وذكرت ألفاظاً وعبارات تدل عليهما بأساليب مختلفة كما انتشر فيها الكثير من الأشعار والروايات التي تعرض لهما ٠ ولكن الكتاب الذي خصص مؤلفه جميع صفحاته لأقوال المعمرين الذين عاشوا في العصر الجاهلي وصدر الاسلام وروى أخبارهم هو (المعمرون والوصايا)(٩) لأبي حاتم السجستاني المتوفى سنة ٢٥٠ هـ ٨٤٤ م ٠ وهو عالم لغوي امتهن الوراقة ودرس على الأخفش وجلس الى العلماء ثم صار أستاذاً يأخذ عنه التلاميذ وكان من بينهم أبو العباس المبرد واضع كتاب الكامل وكذلك روى عنه أبو بكر بن دريد ٠

ولا بد انه وضع الكتاب بعد أن جاوزسناً معينة وداخلته مشاعر الكبر والتعمير . والكتاب مختارات جمعها من كتب الأدب العربي القديم المعروفة آنذاك والروايات المتناقلة في زمانه ووصف فيها ما يلقى الطاعنون في السن من عنت ومشقة حين يرسفون في قيود الشيخوخة نتكتشب الدنيا من حولهم بعد فرح وتخنع هممهم بعد سطوة وفتوة وسيادة. فما إن تشع البشائر البيضاء في الرؤوس حتى تنطلق الألسنة بمختلف العواطف المتناقضة من الخوف والألم الى التسليم والرضى .

والمرء يعجب لأطوال الأعمار المذكورة في الكتاب اذ إن العلم الحديث يثبت أن الانسان لا يمكن أن يجاوز المئة والخمسين على أكثر تقدير ولكن ربما لم يدون العرب تاريخهم بالشهور والسنين الا متأخرين . وتحديد أعمار المعمرين كما وردت في الكتاب مبالغ فيه جداً ولا يدل على سني حياتهم بالضبط بل على طولها واستمرارها بالنسبة الى الآخرين . وربما كانت الوحدة الزمنية التي يقيسون بها غير ما نعرفه اليوم فقد تكون موسماً أو فصلا أو ماشابه ذلك .

ثم ان الزمان المنصرم قد يهول الأمور الماضية عند روايتها أو يقلل من شأنها وقد يطوي صفحاً عنها .

يذكر السجستاني من المعمرين ربيع بن ضبع الفزاري عاش أربعين وثلاثمائة سنة يروي له قوله :

أصبح مني الشباب قد حسرا ... أن ينأ عني فقد ثوى عُصُرا
أصبحت لا احمل السلاح ولا ... أملك راس البعير ان نفرا
والذئب أخشاه ان مررت به ... وحدي وأخشى الرياح والمطرا
من بعد ما قوة أسر بها ... أصبحت شيخاً أعالج الكبرا

ويروى لمعمر آخر يصف حساسية المعمر أمام تقلبات الجو بين الشتاء والصيف :

اذا جاء الشتاء فادفئوني ... فان الشيخ يهدمه الشتاء
فاما حين يذهب كل قر ... فسربال خفيف أو رداء
اذا عاش الفتى مائتين عاما ... فقد اودى المسرة والفتاء

وقال زهير بن جناب حين مضت له مائتان سنة من عمره :

لقد عُمرت حتى ما أبالي ... احتفي في صباحي او مسائي
وحق لمن أتت مائتان عام ... عليه أن يمل من الثواء

(أثبت هنا نون المثنى لضرورة الشعر كما نصب تمييز مائتين في الشعر السابق) .

قالوا وعاش عبدالله بن سبيع الحميري مائة وخمسين سنة وقال في ذلك :

اراني كلما هرّمت يوماً ... اتى من بعده يوم جديد
يعود شبابه في كل فجر ... ويأبى لي شبابي لا يعود

وكذلك يروي لعوف بن سبيع وقد عاش مائة وثمانين سنة :

ألا هل لمــن أجرى ثمانين حجة … الى مائة عيش وقد بلغ المدى
وما زالت الأيام ترمي صفاته … وتغتاله حتى تضعضع وانحنى
وصار كفرخ النسر يهتز جيده … يرى دون شخص المرء شخصا اذا رأى

قالوا : وعاش أبو الطحان القيني حنظلة بن الشرقي مائتي سنة وقال في ذلك :

حنتني حانيات الدهر حتى … كأني خاتل يدنو لصيد
قريب الخطو يحسب من رآني … ولست مقيدا أني بقيد

وعاش النمر بن تولب بن أقيش المكلي مائتي سنة فقال في ذلك :

لعمري لقد أنكرت نفسي ورابني … مع الشيب أبدالي التي أتبدل
وتسميتي شيخا وقد كان قبله … لي اسم فلا أدعى به وهو اول
وزهدي فيكفيني اليسير وانني … أنام اذا امسي ولا أتعلل

الى أن يقول :

يحب الفتى طول السلامة والغنى … فكيف يرى طول السلامة يفعل

فيا اهول ما يطرأ من تغيرات في طول السلامة التي ينشدها المرء وماذا يكون حاصلها ؟

عاش عامر بن جوين مائتي سنة وقال :

المرء يبكي للسلا … مة والسلامة لا تحسه
أو سالم من قد تثـ … نى جلده وابيض رأسه
او دب من هرم واو … دى سمعه وانفق ضرسه
أودى الزمان باهله … وباقربيه فقل انسه

وقالوا : عاش سمعان بن هبيرة سبعاً وستين ومائة وهو الذي يقول :

فكم من صحيح عاش دهرا بنعمة … فحل به يوم أغر مشهر
فصار لقى في البيت لا يبرح الفنا … رذيا عليه كابة وتوقر
وقد كان مدلاجا الى المجد متعبا … اليه المطايا عمره ليس يفتر
فلما ترامته المنايا وريبها … تقوس منه الظهر فالخطو مقصر

(الرذي من أثقله المرض والضعيف من كل شيء)

وقالوا عاش بحر بن الحارث بن امرىء القيس مائة وخمسين سنة وقال في ذلك :

من عاش خمسين حولا بعدها مائة … من السنين واضحى بعد ينتظر
وصار في البيت مثل الحلس مطرحا … لا يستشار و لا يعطي ولا يذر
مل المعاش ومل الاقربون له … طول الحياة وشر العيشة الكدر

(فلان حلس لا يغادر بيته وهو ذم)

قالوا : وعاش زهير بن فرخة مائة وسبعين سنة وقال في ذلك :

كبرت وامست عظامي رمادا ... وما تامل العين الا رقادا
اقول لأهلي لا تظعنوا ... وهاتوا فراشا وطينا وزادا

وعاش زهير بن أبي سلمى مائة وعشرين عاماً ومعلقته مشهورة قالها حين بلغ الثمانين وأحكمته التجارب :

سئمت تكاليف الحياة ومن يعش ... ثمانين حولا لا أبالك يسأم

هذا السأم يذكره أوس بن ربيعة أيضاً:

لقد عُمِّرت حتى مل أهلي ... ثوائي فيهم وسئمت عمري
وحق لمن أتت مائتان عام ... عليه وأربع من بعد عشر
يمل من الثواء وصبح يوم ... يغاديه وليلٍ بعدُ يسري
فابلى جِدتي وبقيت شِلوا ... وباح بما أجن ضمير صدري

ويروى عن معمر اسمه النعمان كانقدعاش دهراً ويبدوأنه غدامديد البصر ومصاباً بما ندعوه اليوم باللابؤرية (استغماتسم)من كبره :

تهدلت العينان بعد طلاوة ... وبعدرضى فاحسب الشخص راكبا
وأبعد ما انكرت كي استبينه ... فاعرفه وانكر المتقاربا

قالوا : وعاش عمرو بن قمئة أكثر من تسعين سنة وقال :

كاني وقد جاوزت تسعين حجة ... خلعت بها عني عذار لجامي
رمتني بنات الدهر من حيث لا ارى ... فما بال من يُرمى وليس برام
فلو انها نبل اذن لا تقيتها ... ولكنما أرمى بغير سهام
اذا ما رآني الناس قالوا الم تكن ... حديثا جديد البزّ غير كهام
على الراحتين مرة وعلى العصا ... انوء ثلاثا بعدهن قيامي
واهلكني تاميل يوم وليلة ... وتاميل عام بعد ذاك وعام

نحن نعلم في حساب اللامتناهيات في الصغر كيف ينتهي حسابها التكاملي الى نتائج ضخمة . وفي التعبير المحسوس قد تفضي قطرات المطر الى تكوين سيول جارفة وهكذا اذا نظرنا الى الدقائق والساعات والأيام والشهور والسنين ينضم بعضها الى بعض . وهكذا أيضاً ينتقل المرءمن

عمر الى عمر دون أن يشعر في الغالب بهذا الانتقال الا اذا قطع مراحل معروفة ومتمايزة في تفاوت السن كالطفولة والصبا والشباب والكهولة والشيخوخة ٠ وما أبدع تصوير الغزالي لتناقص عمر الانسان كلما تزايد حين يقول:

« ومثال الانسان في عمره مثال رجل كان يبيع الثلج في وقت الصيف ولم يكن له بضاعة سواه فكان ينادي ويقول : ارحموا من راس ماله يذوب فراس مال الانسان عمره الذي هو وقت طاعته وأنه ليذوب على الدوام فكلما زاد سنه نقص بقية عمره فزيادته نقصانه على التحقيق »(١٠) ٠

فاذا تجاوز المرء سن الكهولة الى عتبة الشيخوخة لا يكاد يشعر بذلك الا في الحين بعد الحين عندما يحس وهنا في قوته أو يرى صورته في وجوه أترابه ولداته وقد تغضنت أساريرها وفي رؤوسهم وقد اشتعلت بالشيب أو عندما يتأمل شكله في المرآة فيدرك التغير الطارىء الذي لحق به ٠

لقد أشار الى هذا التغير الخفي الذي ينسل الى شخص الانسان اعرابي في قصيدة تتداولها كتب الأدب يصور فيها طلوع الشمس وغروبها وانسياب الكبر الى الانسان بذلك الدوران الدائب فهو يتحدث عن الشمس قائلا :

منع البقاء تقلب الشمس — وطلوعها من حيث لا تمسي
وطلوعها حمراء صافية — وغروبها صفراء كالورس
تجري على كبد السماء كما — يجري حمام الموت في النفس

واذا كان أغلب الشعراء قد بكوا شبابهم وندبوه وفي طليعتهم ابن الرومي فان أبا بكر بن زهر الطبيب الشاعر صاحب الموشحات المشهورة بدلا من أن يلوب ويتفجع يصور مشهدين في المرآة تصويراً موضوعياً أحدهما حين كان فتى ذا رونق وغَيَدٍ والثاني يرى في المرآة شيخا يكاد ينكره حل محل ذلك الفتى الشاب ٠ يصغي الى نفسه في الرؤية فيسمع المقلة توحي بها المرآة :

اني نظرت الى المرآة اذ جُلِيت — فانكرت مقلتاي كل ما رأتا
رأيت فيها شييخا لست اعرفه — وكنت اعرف فيها قبل ذاك فتى
فقلت أين الذي مثواه كان هنا — متى ترحّل من هذا المكان متى
فاستجهلتني وقالت لي وما نطقت — قد كان ذاك وهذا بعد ذاك أتى
هون عليك فهذا لا بقاء له — اما ترى العشب يفنى بعد ما نبتا
كان الغواني يقلن يا أخيَّ فقد — صار الغواني يقلن اليوم يا أبتا

□ غِيَر الشيخوخة وصورها :

هذا وفي الشعر العربي صور رائعةكثيرة تصف دبيب الشخوخة وما تحدثه من تغيير في الجسم ·

قال أعرابي يصف حاله :

أشكــو اليــك وجعــا بركبتــي　　وهدجانا لــم يكــن في مشيتــي

كهدجان الرال خلف الهيقة

(الرأل ولد النعام والهيقة أنثى النعام)

وقال جرير :

تحن العظام الراجفات من البلــى　　وليس لــداء الركبتــين طبيب

وقال شاعر آخر :

سلنــي انبئــك بآيــات الكبــر　　نوم العشــاء وسعــال بالسحــر

وقلة النــوم اذا الليــل اعتكــر　　وقلة الطعــم اذا الــزاد حضــر

والناس يبلون كما يبلى الشجــر

وقال ابن أبي فنن :

مــن عــاش أخلقت الأيام جدّتــه　　وخانــه ثقتــاه السمع والبصــر

قالت : عهدتك مجنونا فقلت لهــا　　ان الشبــاب جنون برؤه الكبــر

ويقول بعضهم :

ومشيت باليد قبل رجلٍ خطوها　　رسفَ المقيد تحت صلــب أحدب

وقال شاعر آخر :

تقوس بعد طــول العمر ظهــري　　وداستنــــي الليالــــي أي دوس

فامشــي والعصــا تمشي امامــي　　كــان قوامهــا وتــر لقوســـي

وقال آخر :

رب لاتبقنــــــي الى زمــــــن　　اكون فيــه كلا علــى أحــد

خذ بيدي قبــل أن اقــول لمــن　　يمر بي للقيــام خــذ بيــدي

وقيل لشيخ : ما بقي منك ؟ قال :يسبقني مَنْ بين يديّ ويدركني من خلفي وأذكر القديم وأنسى الحديث وأنعس في الملاوأسهرفي الخلا واذا قمت قرُبت الأرض مني واذا قعدت تباعدت عني ·

انه تصوير رائع وانتباه لتراجع الحواس ولكون الكبير أكثر تذكراً لأيام طفولته وصباه منه لذكرياته الحديثة •

وقال شاعر يصف سأم نفس الشيخ وزهدها وانصرافها عما كان يطيب لها من الملذات :

وهت عزماتك عند المشيب   وما كان من حقها ان تهي
وانكرت نفسك لما كبر   ت فلا هي انت ولا انت هي
فان ذكرت شهوات النفو   س فما تشتهي غير ان تشتهي

وهذا يذكرنا بقول الشاعر :

المرء يهوى ان يعيش   وطول عيش ما يضره
تفنى بشاشته ويبقى   بعد حلو العيش مره
وتخونه الأيام حتى   ما يرى شيئاً يسره

وهو شاهد تذكره كتب اللغة على (ما) حين تأتي بمعنى (قد)

واذا ذكر الشيخ في أجله حسب كل لقاوله مع معارفه وداعاً • قال الغزال يحيى بن الحكم :

اصبحت والله محسوداً على امد   من الحياة قصير غير ممتد
حتى بقيت بحمد الله في خلف   كانني بينهم من وحشة وحدي
وما افارق يوماً من افارقه   الا حسبت فراقي آخر العهد

وقال أبو اسحق الصبابي :

والعمر مثل الكأس ير   سب في أواخرها القذى

وقال النابغة الجعدي وكان من المعمرين:

أكلت شبابي فافنيته   وامضيت بعد دهور دهوراً
ثلاثة اهلين صاحبتهم   فبادوا وأصبحت شيخاً كبيراً
قليل الطعام عسير القيام   وقد ترك الدهر قيدي قصيراً
أبيت اراعي نجوم السماء   اقلب امري ظهوراً بطونا

قوله ثلاثة أهلين يريد ثلاثة أجيال في التعبير الحديث •

ولعل أقسى من وصف الشيخوخة وآلامها أبو العلاء المعري بأسلوبه الساخر القاتم المر :

اذا ما أسنّ الشيخ أقصاه أهلـه | وجار عليه النجل والعبد والعِرسُ
وصار كبنت الموم تسهر في الدجى | بكاه له طبع ولـمّته بِرس(١١)
وأكثـر قولا ، والصـواب لمثلـه | على فضله ، أن لاَ يحسّ له جرس
يسبـح كيما يغفـر الله ذنبـه | رويدك في عهد الصبا مُليء الطّرس
وقد كان من فرسان حرب وغـارة | فلم يغن عنه السيف والرمح والترس
وأصبح عند الغانيـات مبغضـا | كان خزٌ، خزيٌ وعنبره كرس(١٢)

□ بكاء الشباب والحسرة عليه والخوف من المشيب :

لا نكاد نجد شاعراً طعن في السن دون أن يتذكر شبابه ويأسى عليه ويبكيه وللشعراء في ذلك تفنن وافاضة ٠

قال محمود الوراق :

بكيـت لقـرب الأجـل | وبعـد فـوات الأمـل
ووافـد شيـب طـرا | بعقـب شبـاب رحـل
شبـاب كـان لـم يكـن | وشيـب كـان لـم يـزل
طـواك بشـير البقـا | وجـاء نذيـر الأجـل

وقال اعرابي :

لله أيـام الشبـاب وعصـره | لـو يستعـار جديده فيعـار
مـا كان أقصر ليلـه ونهـاره | وكذاك أيـام السرور قصـار

وقال جرير :

ولئي الشبـاب حميـدة أيامـه | لو كان ذلـك يشترى أو يرجـع

وقال صريع الغواني :

واهـا لأيام الصبـا وزمانـه | لو كان أسعـف بالمقـام قليـلا
سل عيش دهر قد مضت أيامـه | هل يستيطع الى الرجوع سبيـلا

وقال أبو العتاهية :

عرّيتُ عـن الشباب وكان غضـا | كما يعرى مـن الـورق القضيب
الا ليـت الشبـاب يعود يومـا | فاخبـره بمـا فعـل المشيـب

وقال أبو الحسن البصري :

اذا كان البيـاض لبـاس حـزن | باندلـس فـذاك مـن الصـواب
ألم ترني لبست بيـاض شيبـي | لأني قد حزنت علـى الشبـاب

وقال آخر يندب شبابه أيضاً :

يا حسرتا أين الشباب الذي على تعديه المشيب اعتدى
شبت فما انفك من حسرة والشيب في الراس رسول الردى
ان مدى العمر قريب فما بقاء نفسي بعد قرب المدى

ولا نعرف شاعراً بكى شبابه وانتحب عليه انتحاب ابن الرومي على شبابه وبكاءه اياه . نجده في الحين بعد الحين في بعض قصائده يعيد نفس الشطر تحسراً وندبة على شبابه :

لعمرك ما الحياة لكل حي اذا فقد الشباب سوى عذاب
سقى عهد الشبيبة كل غيث أغرّ مجلجل داني الرباب
ليالي لم أقل : سقيا لعهد ولم أرغب الى سُقيا سحاب

والقصيدة طويلة جداً خصص منها سبعين بيتاً في ندبه لشبابه الفائت ويردد في كل بضعة أبيات هذا التعبير (يذكرني الشباب) كقوله:

يذكرني الشباب صدى طويل الى برد الثنايا والرضاب
يذكرني الشباب هوان عتبي وصدّ الغانيات لدى عتابي
يذكرني الشباب سهام حتف يصبن مقاتلي دون الاهاب
يذكرني الشباب وميض برق وسجع حمامة وحنين ناب

الى أن يقول :

فيا أسفا ويا جزعا عليه ويا حزَنا الى يوم الحساب

□ أشعار ضاحكة وقصص لطيفة :

من الأدباء من يتلقى صدمة الكبر بالهزل والمزاح والتهكم :

ينسب صاحب العقد الفريد الى حبيب الطائي الأبيات الآتية وليست في ديوانه :

نظرت الي بعين من لم يعدل لما تمكن حبها من مقتلي
لما رات وضح المشيب بلمتي صدت صدود مجانب متحمل
فجعلت أطلب وصلها بتلطف والشيب يغمزها بالا تفعلي

وقال آخر :

صدت أمامة لما جئت زائرها — عني بمطروفة انسانها غرق
وراعها الشيب في رأسي فقلت لها — كذاك يصفر بعد الخضرة الورق

وقال ابن المعتز :

لقد أبغضت نفسي في مشيبي — فكيف تحبني الخود الكعاب

وفي نفس المعنى يقول أبو هلال العسكري :

فلا تعجبا أن يعبن المشيبا — فما عبن من ذاك الا معيبا
اذا كان شيبي بغيضا الي — فكيف يكون اليها حبيبا

وقال شاعر :

تقول لما رات مشيبي — بدا وعندي له انقباض
لا ترج عطفا عليك مني — سوّد ما بيننا البياض

والشاعر يخشى فراق الشيب لأن فراقه يعني الموت ٠

قال مسلم بن الوليد :

الشيب كره وكره أن يفارقني — أعجب بشيء على البغضاء مودود

وقال أبو الفتح البستي :

يا شيبتي دومي ولا تترحلي — وتيقني اني بوصلك مولع
قد كنت أجزع من حلولك مرة — فالآن من خوف ارتحالك أجزع

بيد أن أبا الطيب المتنبي يركن الى شيبه لا حبا بالشيب ولكن تنويها بوفائه وألفته واخلاصه :

خلقت وفيا لو رجعت الى الصبا — لودعت شيبي موجع القلب باكيا

وثمة من الشعراء من يفرق بين شيب الرجال وهو حكمة ووقار وشيب النساء وهو مرذول مذموم ٠

قال أبو دلف :

تهزات ان رات شيبي فقلت لها — لا تهزئي من يطل عمر به يشب
شيب الرجال لهم زين ومكرمة — وشيبكن لكن الويل فاكتئبي
فينا لكنّ وان شيب بدا أرب — وليس فيكن بعد الشيب من أرب

وقال بعض الأعراب :

لا تنكحن عجوزا ان دعوك لهـا ... وان حبوك على تزويجها الذهبا
وان أتوك وقالوا انهـا نصف ... فان أطيب نصفيها الذي ذهبا

النصف المرأة الوسط بين الحدثة والمسنة وقيل هي التي بلغت الخمسين ٠

وكانت لرجل من الأعراب امرأة عجوزوكانت تشتري العطر بالخبز فقال :

عجـوز ترجّي ان تكـون فتيّـة ... وقد غارت‌العينان واحدودب الظهر
تدس الى العطـار سلعـة أهلهـا ... ولن يصلح العطار ما أفسد الدهر

☐ مزايا الكبر :

ولكن للكبر مزايا وفوائد فقد قيل : الشيب حلية العقل وشيمة الوقار ٠ الشيب زبدة مخضتها الأيام وفضة سبكتها التجارب٠ سرى في طريق الرشد بمصباح الشيب ٠ في الشيب استحكام الوقار وتناهي الجلال‌وميسم‌التجربة وشاهد الحنكة ٠ لقد تناهت به‌الأيام تهذيباً وتحليمـاً وتناهت بـه السن تجريباًوتحنيكاً ٠ وللبحتري أبيات رقيقة يتغنى فيها بشبابه الذاهب اذ يجد في الشيب رونقاًوجمالا كجمال النجوم في الليـل المظلم وبيـاض الأقاحي في المروج الواسعة٠ ويحاول أن‌يتمحل‌الأسباب ليمدح الشيب ويبين جماله حين‌ينشد بشعر كأنه نغم الموسيقى :

هـا هـو الشيب لائما فافيقـي ... واتركيـه ان كان غير مفيـق
فلقـد كف مـن عناء المعنـى ... وتلافـى مـن اشتياق المشـوق
عذلتنـا في عشقهـا ام عمرو ... هـل سمعتم بالعـاذل المعشـوق
وراتَ لمّـة الـم" بهـا الشيـ ... ـب فريعت مـن ظلمـة في شروق
ولعمري لـولا الاقاحـي لابصـر ... ت أنيـق الرياض غير أنيـق
وسـواد العيون لـو لـم يحسّـن ... ببيـاض مـا كـان بالمومـوق
ومزاج الصهباء بالمـاء أملى ... بصبـوح مستحسـن وغبـوق
اي ليـل يبّهـى بغير نجـوم ... أم سحـاب ينـدى بغير بروق

وقال شاعر آخر :

مـا استقامت قنـاة رأيـي الا ... بعـد مـا قوس المشيـب قناتـي

وقال أبو عبدالله الاسباطي :

لا يرعك المشيب يا ابنة عبد الله ... فالشيـب زينـة ووقـار
انما تحسـن الريـاض اذا مـا ... ضحكـت في ظلالهـا الأنوار

وقال أبو تمام :

فلا يؤرقك ايماض القتير به ... فان ذاك ابتسام الراي والأدب

وقال شاعر :

أهلا وسهلا بالمشيب ومرحبا ... أهلا به من وافد ونزيل
أهدى الوقار وذاد كل جهالة ... كانت وساق الي كل جميل
فصحبت في أهل التقى أهل النهى ... ولقيت بالتعظيم والتبجيل
ورأى لي الشبان فضل جلالة ... لما اكتهلت وكنت غير جليل
فاذا راوني مقبلا نهضوا معا ... فعل المقر لهيبة التفضيل
ان قلت كنت مصدقا في منطقي ... ماضي المقالة حاضر التعديل

ويبدو أن هذا الشاعر لم يكن محترماً في صباه فحباه الكبر شأناً !

على أن أمثال المتنبي وأبي تمام لايرون الحكمة مقصورة على الشيوخ ولا الحداثة مانعة للتبصر والروية ·

يقول حبيب بن أوس :

اصبحت روضة الشباب هشيما ... وغدت ريحه البليل سموما
شعلة في المفارق استودعتني ... في صميم الفؤاد ثكلا صميما
تستثير الهموم ما اكتن منها ... صعدا وهي تستثير الهموما
غرة بهمة الا انما كنـ ... ـت اغرا أيام كنت بهيما
دقة في الحياة تدعى جلالا ... مثلما سمي اللديغ سليما
حلمتني زعمتمو واراني ... قبل هذا التعليم كنت حليما

ويقول أبو الطيب :

ليت الحوادث باعتني التي اخذت ... مني بحلمي الذي اعطت وتجريبي
فما الحداثة من حلم بمانعة ... قد يوجد الحلم في الشبان والشيب

والمتنبي لكرهه للتمويه وحبه الجمال الطبيعي دون زينة أو خضاب يقول هذين البيتين :

ومن هوى كل من ليست مموهة ... تركت لون مشيبي غير مخضوب
ومن هوى الصدق في قولي وعادته ... رغبت عن شعر في الراس مكذوب

وهو لا يجد الشيب قبيحاً ولكن الناس ألفوا السواد في الشعر لذا هم يخضبون :

وما خضب الناس البياض لأنه ... قبيح ولكن احسن الشعر فاحمه

ولو تعود الناس أن يسبق اللون الأبيض اللون الأسود فاقترن بياض الشعر بالصبا وسواده بالشيخوخة لما راعهم المشيب :

راعتك رائعة المشيب بمفرقي ولو انها الأولى لراع الأسحم

على أن بعض المعمرين الأذكياء كانوا يدارون أنفسهم تمشياً مع أحوال الكبر وتفهماً لاستمرار قوتهم وحسن تصرفهم ولا سيما من الناحية النفسية التي هي متصلة بالناحية الفيزيولوجية والجسمية .

قال الجاحظ متحدثاً عن أبي الأسود الدؤلي : « هو معدود في طبقات من الناس وهو في كلها مقدم مأثور عنه الفضل في جميعها . كان معدوداً في التابعين والفقهاء والشعراء والمحدثين والأشراف والفرسان والأمراء والدهاة والنحويين والحاضري الجواب والشيعة والبخلاء والصلع الأشراف والبخر الأشراف (انظر ترجمته في الأغاني) .

ونزيد على ذلك أنه معدود في المعمرين (عاش أربعاً وثمانين سنة ويروى أنه مات بالوباء الذي اجتاح البصرة) وكان ينتبه حين طعن في السن لضرورة اختلاطه بالناس وحركته بينهم كي يطيل أمد كهولته فكان نعم الطبيب لنفسه . يروي الأغاني عن محمد بن سلام قال :

« كان أبو الأسود الدؤلي قد أسن وكبر وكان مع ذلك يركب الى المسجد والسوق ويزور أصدقاءه فقال له رجل : يا أبا الأسود أراك تكثر الركوب وقد ضعفت عن الحركة وكبرت ولو لزمت منزلك كان أودع لك فقال له أبو الأسود : صدقت ولكن الركوب يشد أعضائي وأسمع من أخبار الناس ما لا أسمعه في بيتي واستنشي الريح والقى اخواني ولو جلست في بيتي لاغتم بي أهلي وأنس بي الصبي واجترأ علي الخادم وكلمني من أهلي من يهاب كلامي لالفهم اياي وجلوسهم عندي حتى لعل العنز أن تبول علي فلا يقول لها أحد هس » . وهس زجر للغنم .

هذه الرواية تفضي بنا الى تأمل الأحوال المعيشية اللازم توافرها للمسنين وقد برع في تفصيلها أطباء العرب .

جـ ـ شهرة العرب وتبريزهم في الطب لا يقل عن تبريزهم وشهرتهم في الأدب والشعر . وكما أن أدبهم تناول مختلف الأغراض كذلك طبهم اهتم بمختلف نواحي الصحة والضعف في مراحل العمر فلا غرو أن نجد أطباءهم قد أولوا الشيخوخة ما تستحق من عناية واهتمام . ونحن هنا لا نستقصي مباحثهم فيها بل نشير الى بعض المعالم التي تشوق القارىء في ثنايا عنايتهم الطبية بالشيخوخة أو ما يسمى تدبير الشيوخ .

عقد ابن سينا في الجزء الأول من معجم الطب القديم المسمى : « كتاب القانون » التعليم الثالث في تدبير المشايخ وهو ستة فصول :

الفصل الأول : قول كلّي في تدبير المشايخ

الفصل الثاني : في تغذية المشايخ

الفصل الثالث : في شراب المشايخ

الفصل الرابع : في تفتيح سدد المشايخ

الفصل الخامس : في دلك المشايخ

الفصل السادس : في رياضة المشايخ

ومجرد عرض هذه الفصول يشف عن مدى الاتساع الذي اتسمه أطباء الحضارة العربية الاسلامية في عنايتهم بالشيخوخة وتدبيرهم لأمورها من شتى الوجوه ·

هذا ومن المفيد أن يرجع القارىء الكريم الى تأمل تلك الفصول في طب الشيخوخة وحسبنا هنا أن نلم ولو قليلا بما ورد في بعض الفصول ·

ففي الفصل الأول قول كلي في تدبير المشايخ يقول :

« جملة تدبيرهم في استعمال ما يرطب ويسخن معا من اطالة النوم واللبث في الفراش أكثر من الشبان ومن الأغذية والاستحمامات والأشربة وادامة ادرار بولهم واخراج البلغم من معدهم من طريق المعي والمثانة وأن يدام لين طبيعتهم وينفعهم جدا الدلك المعتدل في الكمية والكيفية مع الدهن ثم الركوب والمشي ان كانوا يضعفون عن الركوب والضعيف منهم يعاد عليه الدلك ويثنى ويجب أن يتعهد التطيب من العطر كثيرا وخصوصا الحار باعتدال وان يمرخوا بالدهن بعد النوم فان ذلك ينبه القوة الحيوانية ثم يستعمل المشي والركوب » ·

الفصل الخامس في دلك المشايخ :

« يجب أن يكون معتدلا في الكيف والكم غير متعرض للاعضاء الضعيفة أصلا أو المثانة وان كان الدلك ذا مرات فليدلكوا في المرات بخرق خشنة أو أيد مجردة فان ذلك ينفعهم ويمنع نوائب علل أعضائهم وينفع الحمام مع الدلك ·

وهو يذكر في الفصل السادس رياضة المشايخ فيقول :

تختلف رياضة المشايخ بحسب اختلاف حالات أبدانهم وبحسب ما يمتادهم من العلل وبحسب عاداتهم في الرياضة · فان كانت أبدانهم على غاية من الاعتدال وافقتهم الرياضات المعتدلة ثم ان كان عضو منهم ليس على أفضل حالاته جعلوا رياضته تابعة لسائر الأعضاء في الرياضة مثل ان كان رأسه يعتريه الدوار أو الصرع أو انصباب مواد الى الرقبة وكان كثيرا ما يصعد منه بخارات الى الرأس والدماغ لم يوافقهم من الرياضات ما يطأطىء الرأس ويدليه ولكن يجب أن يمالوا الى الارتياض بالمشي والاحضار والركوب وكل رياضة تتناول النصف الأسفل وان كانت الآفة الى جهة الرجل استعملوا الرياضات الفوقانية كالمشايلة ورمي الحجارة ورفع الحجر وان كانت الآفة في ناحية الوسط كالطحال والكبد والمعدة والامعاء وافقتهم كلتا الرياضتين الطرفيتين ان لم يمنع مانع · الى أن يقول :

« ان أولئك (المشايخ) يجب أن يقووا الأعضاء الضعيفة بتدريجها في النوع من الرياضة التي توافقها وتليق بها · وأما الأعضاء المريضة فربما راضوها وربما لم يرخص لهم في ذلك »

ومن المعلوم في الطب الحديث أن تأهيل الأعضاء المريضة يتم في سن الشباب والكهولة وقل أن نجد مثل هذا الاهتمام بالشيخوخة الذي نجده عند ابن سينا ·

وكان ابن سينا يسجل أقواله الطبية أحيانا في الشعر ولا سيما في الرجز :

ان الشيوخ في قواهم نكص ٌ لحالهم في كل يوم نقص ٌ
أعطهم القويّ من غذاء ِ قليله لا المثقل الأعضاء
ان يُسهّلوا لا تُسهل الصفراء دعها تكن في جسمهم دواء

★ ★ ★

نظفهم بالدلك والتعريق أعطهم الأدهان في تفريق
ونقّهم بليّن الغذاء اياك أن تهجم بالدواء

وفي كتاب (كامل الصناعة الطبية) المعروف بالملكي تاليف أبي العباس المجوسي خصص الباب الرابع والعشرين لتدبير المشايخ يقول فيه :

« فأما المشايخ فغرضنا في هذا الموضع هو وصف تدبيرهم لأن كلامنا انما هو في تدبير الأبدان الضعيفة ولأن مزاج أبدان المشايخ الطبيعي بارد يابس فيجب أن يدبروا بالتدبير المسخن المرطب فيكون مأواهم في المواضع التي هواؤها ليس باليابس بل شبيهاً بهواء الربيع· ويبدؤوا أولا في تدبيرهم اذا انتبهوا من النوم بالغداة فتمرخ أبدانهم بالدهن وليكن دهن الخيري ودهن البنفسج ممزوجا بدهن بابونج أو بدهن الشبث · ومن بعد ذلك تستعمل الرياضة المعتدلة كالمشي المعتدل والركوب المعتدل الذي لا يعرض لهم فيه اعياء وليكن ذلك بحسب قواهم فمن كان ضعيفاً فليستعمل الركوب وليقلل من المشي الذي لا يتعب وكل من كان منهم أضعف فلتكن رياضته أقل ويوقى التعب والرياضة ثم يستحم بالماء الحار العذب في حمام معتدل الحرارة ·

(وأما المشايخ الهرمى) فلا ينبغي أن يستحموا دائما لكن في كل أسبوع أو في كل عشرة أيام مرة فان قوتهم لا تحتمل ومن كان منهم ضعيفاً ففي كل شهر مرة · فاذا فرغ من الاستحمام فليتودع ساعة ثم يغتذى بالأغذية الحارة والرطبة السهلة الانهضام السريعة الانحدار الى المعدة بمنزلة الخبز المحكم الصنعة الجيد الاختمار والسمك الرضراضي ولحوم الفراريج والدراريج والدجاج والقبج واجنحة الاوز وما كان من الطير سميناً ولحوم الجداء والحملان والبيض النيرمشت · ومن كان منهم ينهضم اللبن في معدته على ما ينبغي ولم تكن علة في كبده فاسقه اياه ولا تمنعه منه ومن البقول الخس والهندبا والخبازي والسلق وينبغي أن يجتنبوا الأغذية الغليظة والبطيئة الانهضام بمنزلة لحوم البقر والتيوس وما شاكل ذلك ومن الأطبخة الهرائس والرؤوس والتنوريات ومن الحلوى ما عمل

بالنشا وما عمل بالدقيق فان هذه الأغذية اذا أدمن عليها المشايخ ولدت فيهم الاستسقاء والسدد في الكبد والطحال والحصى في الكلى والمثانة » .

هذه نماذج من كتابات عديدة وردت في كتب الطب عند العرب فيها فوائد لا تقل عن فوائد الكتب الطبية الحديثة بل ربما نبهت على أشياء غفلت عنها الكتب الحديثة . ولكن على الذي يطالع كتب التراث أن يتعرف أول الأمر مصطلحات أولئك الأطباء النطاسيين والمبادىء التي اعتمدوها في ملاحظاتهم والطرق التي سلكوها في ممارسة صناعتهم الطبية .

على أنه يجدر بنا بعد أن عرضنا ملامح الشيخوخة في التراث العربي الاسلامي أن ننتقل الى القسم الثاني فنربط أول الأمر مواقف المجتمعات من الشيخوخة ببنائها الاجتماعي الاقتصادي ثم نلقي نظرة فاحصة ومجملة على ما هو جار في العصر الحديث .

- ٢ -

أ ـ مواقف المجتمعات من الشيخوخة وتطور الاعتبارات في شأنها .

تتفاوت المواقف من الشيخوخة خلال العصور . فالحضارات الأولى التي قامت على الصيد والحرب لم تكن تنظر الى الشخص الهرم بما يستحقه من احترام وما يستلزمه من عناية لأنه لضعف بنيته عالة على مجتمع يقوم على القوة وهو لذلك يبعد من السلطة وقد يشاهد مطرودا أو مهجورا في الطرقات . ولما استتبت الحياة الزراعية واستقرت القبائل أصبح المسن محترماً في القبيلة ومعدوداً في الطبقة الراقية منها بل ربما انتخبته رئيساً لها . في اسبارطة كان هناك مجلس مؤلف من ٢٨ رجلا ممن تجاوزوا الستين وهم أعظم الناس شأناً . وفي جمهورية البندقية كان الرؤساء غالباً من المتقدمين في السن . كذلك كانت سلطة الشيوخ هي القاعدة في البابوية . وفي عدد من الدول توكل قضايا البلاد الى السياسيين الكبار في السن الضليعين في الخبرة والتجربة وليس نادرا أن يتولى الشيوخ السلطة ولا يتركونها الا كارهين .

وفي الصين كان ـ وما يزال ـ للشيخوخة مكاسب كبيرة . فمن حق الشيوخ أن يتحدثوا وواجب الشباب أن يصغوا اليهم . وهناك حكمة صينية تقول : « المفروض أن يكون للشاب الصيني أذنان يسمع بهما لا لسان يتكلم به » وعندهم انه اذا كان عطف الانسان على أولاده من سنة الطبيعة فان الحضارة تقتضي أن يتعلم الصغار حب آبائهم وأجدادهم :

« يسيل الماء باستمرار الى الأسفل لا الى الأعلى لذا فان الحضارة نفسها في حاجة الى تعليم الصغار حب آبائهم وأجدادهم . فالرجل الطبيعي يحب أطفاله والرجل المتحضر يحب والديه »(١٣) .

« وكان أشد ما يأسف له الصيني أن يضيع فرصة خدمة والديه الشيخين وتأمين الدواء والحساء لهما واذا تقاعس صيني عن دعوة والديه ليعيشا معه وليمهد بهما الى فراشيهما كل مساء ويبادرهما التحية كل صباح يعتبرانه اقترف خطيئة خلقية يخجل منها . وقد قال

أحد الشعراء عندما عاد فوجد والديه قدفقدا الحياة : ترغب الشجرة في الراحة ولكن الريح لا تتوقف عن هزها ويرغب الولد في خدمة والديه ولكنهما فارقا الحياة » ٠

لقد خدم الانسان أولاده حين كانوا صغاراً وسهر الليالي وهو يرعاهم وينشئهم ويعدهم للحياة ومن حقه وهو على أعتاب الغروب أن يرعاه أولاده بل من حسن حظه أن له أولاداً ينفقون عليه وليس في ذلك أي عار ٠ ثم انه لا أحد يستطيع أن يوقف الزمان ويمنع زحف الشيخوخة لذا على المرء أن يتمتع بجلالهــا و « عليه أن ينهي سمفونية الحياة نهاية عظيمة قوامها الهدوء والوقار والراحة المادية والرضى المعنوي »(١٤) ٠

ان احترام الشيخوخة والعناية بها من أعراف الشرق وشمائل أهليه ، وكذلك في أكثر المجتمعات الانسانيــة يتحكم الرجال المسنون والنساء المسنات ـ ممن يملكون زمام ملكاتهم ومواهبهم ـ بالرقابة والتوجيه الاجتماعيين ٠ بل ان علو شأنهم هو ثمرة جوهرية لتجربتهم المظيمة وتوازن أحكامهم وتطاول خبرتهم لوقائع الحيــاة وادراك خصائص الطبيعــة الانسانية وفهمهم للقضايا الاجتماعية وسيطرتهم على ثروة الأسرة ومــن ثم على مجموع ثروة المجتمع ٠ لذا يكون من حقهم تولي زمام القيادة والسلطة ٠ ولكن صروف الدهر قد تخرج على التقيد بتجارب المسنين اذ يطرأ من حدثانه وأموره المستجدة ما يجعل تلك التجارب لا شأن لها بل تستدعي نظراً جديداً يستشرف المستقبل ويتوقع ما يوائم ملامحه دون تناسي تلك التجارب بحيث يقتضــي التطــور ثورة تثبت الاصلاحات الضرورية ٠ وهكذا يقــع في التاريخ ملمات ازاء صروف الحياة تتكشف عن ثورات تستبدل بالتنظيم القديم ذي الأطر المتداعيــة تنظيماً متضامناً جديداً ٠ والعالم المعاصر اليوم أمام ملمات من هذا النوع تمس مختلف مراحل العمر : سن الشباب الذي يمور بالقلق ويفور بالاضطراب وسن النضج بسبب التطور التقني السريع وسن الشيخوخة التي لا يبدو وضعها الحالي تتويجاً سعيداً لحياة العمل الطويلة المضنية ٠ واذا كان البالغون يمتلكون مختلف الوسائل المشروعة المطالبة بحقوقهــم وكان الشباب بجموحهــم وعدم تقديرهم للمواقــب مصدر الرد العنيف فان المتقدمين في الســن لشعورهم بأنهم عقيمون لا فائدة منهم ترجى قد يذعنون ويصمتون ويطوون رغابهم وآمالهم وأحزانهم في حقيبة السفر بانتظار الرحيل ٠

كان ينظر الى الشيوخ الذين يقاومون مجرى الزمن على أنهم كائنات استثنائيــة يجتلبون الاحترام ولا يطرحون مسائل معقدة لضآلة عددهم ٠

ومع أن أكلأ العمر أي حده الأقصى لم يتغير فان الأجل المتوقع أو المتوسط للجيل كما يسمى في علم السكان قد ازداد ازدياداً كبيراً في العصر الحاضر ومعنى ذلــك أن الأشخاص المسنين الذين هم من جيل واحد أو ولدوا في سنة واحدة قد كثر عددهم ٠

لقد كان التقدم في السن قبل خمسين سنة مسألة نفسية وشخصية وعائليــة ، أما اليوم فقد غدا مسألة اجتماعية ٠ ذلك ان هؤلاء الكثرة الكاثرة من المسنين أصبح نصيب منهم يتوقف عن العمل في سن معينة وهم أولو طاقة حيوية مناسبة يستطيعون مزاولة أعمال

يفيد منها المجتمع ولكن التقاعد يقتضي هذا التوقف • ويستتبع التوقف عن العمل نقص الموارد والغوص في مياه الملل الآسنة واليأس عن اللحاق بقطار الحياة المسرع •

لم يعد بوسع بعض الأبناء ولو تحلوا بالنيات الطيبة أن يحملوا أعباء الأهل فوق اعبائهم • وأصبح احترام المسنين إقل عمقاً • لم يعودوا رؤساء قبائل ولا حراس التراث ولا خبراء الحكمة لأن الشباب ربما تجاوزوهم ثقافة وعلماً ومعارف • وعندما يحال المرء الى التقاعد تنتابه آلام من استغنى عنه وعن خبراته وأصبح غير نافع لنفسه أو لسواه • وهو سيركن في زاوية من زوايا المجتمع يقتات الوحدة ويشرب المرار •

هذا عدا ما يستتبع التقدم في السن من الأمراض والآفات والعلل ومواجهة هذه المسائل والسعي لوضع حلول لها أنشأ علماً جديداً دعي «الجيرونتولوجيا» وقد وجدنا بعض أصوله واسعة عميقة في التراث الطبي العربي القديم •

ب ـ الجيرونتولوجيا أو علم الشيخوخة Gérontologie هذا العلم يدرس أحوال المسنين أو الشيوخ صحة واعتلالا أو هو علم يدرس التغيرات التي يطبعها السن على الكائنات الحية في مختلف المجالات البيولوجية والنفسية والاجتماعية وأسبابها وذلك في جميع مستويات الكائن الحي ، من أبسط الجزئيات الى الخلايا فالنسج فالأعضاء فالعضوية فالسكان • وهو يعتمد على علوم مختلفة كالطب وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم السكان وعلم الأحياء (البيولوجيا) وعلم الانسان (الانتروبولوجيا) ويمكن أن نميز فيه اتجاهات ثلاثة :

١ ـ الجيرونتولوجيا البيولوجية

٢ ـ الجيرونتولوجيا الطبية

٣ ـ الجيرونتولوجيا الاجتماعية

الأول يسعى الى تحديد أسباب التغيرات التي يحملها الزمان على البنى الحية ويسعى الى قياس هبوط النشاط الفيزيولوجي والنفسي ويحاول بيان ما جاء من الوراثة وما يأتي من الوسط والبيئة وكذلك يتبين تفاوت الأفراد في سرعة دلوفهم نحو الشيخوخة •

الاتجاه الثاني يدرس العلاقات بين التقدم في السن والعلل والآفات الطارئة ويسعى الى رسم أسس الوقاية ووضع العلاجات الناجعة ويسمى هذا الجزء من العلم الذي يهتم بأمراض المسنين جيرياتري Gériatric أي طب الشيخوخة •

الاتجاه الثالث يهتم بما يطرأ من تغيرات في العلاقات الاجتماعية بسبب الشيخوخة كما يعالج العوارض الاقتصادية كالتقاعد والعجز الدائم لدى المسنين •

مراحل العمر وحدود الشيخوخة :

متى يعتبر الشخص مسناً ويكون موضوعاً لعلم الشيخوخة ؟

ان أولئك الذين يعتقدون ان العدد يتحكم في العالم يتجهون اتجاهاً طريفاً في جمل أطوار العمر أربعة كل طور منها ذو أربع مراحل وكل مرحلة تستغرق سبع سنين أو درجات في سلم الحياة · ويعتقدون أن ثمة صفات تميز هذه الدرجات ·

الطور الأول يبدأ بالولادة وينتهي في الثامنة والعشرين · وقد اهتم بمرحلتي الطفولة والصبا ـ أي من الولادة حتى سن الرابعة عشرة ـ كثير من الأطباء وعلماء النفس ونخص منهم بياجي Piaget ففي السابعة يبدأ الفكر وفي الرابعة عشرة سن البلوغ وفي الواحدة والعشرين يتوقف النمو العظمي وفي الثامنة والعشرين ينتهي عهد ترهات الصبا وتتوقف أوهام الطفولة ويصبح الانسان ناضجاً في عنفوان شبابه وله مهنة ومتحملا مسؤوليات الأسرة وينتهي الطور الأول ·

طور النضج يمتد من الثامنة والعشرين حتى السادسة والخمسين، مراحله ليست واضحة المعالم مثلا ليس هناك ما يميز عمر الخامسة والثلاثين غير ادراك الذات ووعيها وعياً تاماً· في سن الثانية والأربعين تطرأ تغيرات عضوية مثل بوادر سن اليأس عند النساء أو مايسميه الأدباء شيطان الظهيرة · التاسعة والأربعون هي سن أمراض معينة مثل داء المفاصل أو مرض الاحتشاء وينتهي الطور الثاني ·

الطور الثالث يبدأ في السادسة والخمسين · هو بدء خريف العمر وهو الزمن الذي يشعر فيه المرء انه لم يعد كما كان · تبدأ قواه بالانحطاط ويخف جموح أهوائه وتنتظم معايير العقل · في الثالثة والستين يبدأ تفكيره الجدي في ترك العمل أو التقاعد · في سن السبعين يجتاز أزمة صحية يعرفها الأطباء جيداً ومعظم الأمراض في تلك الآونة تتطور تطوراً مأساوياً ولكن ما إن يتجاوزها المرء حتى يسترد قواه ونشاطه وعافيته وتكون لديه رغبة عريضة في الاستمتاع بالحياة وحماسة دفينة في زيادة معارفه الفكرية التي ربما أهملها في الزمن السالف · في السابعة والسبعين يستقر النشاط وتنتظم الشيخوخة فيخلد المرء في معظم وقته الى الراحة · وقد يكون قوياً ومحافظاً على قدراته الذهنية المثمرة ·

الطور الرابع يبدأ من الرابعة والثمانين فيزداد انحطاط الجسم · ولا يوجد حدود واضحة تميز الأعمار بين ٩١ و ١١٢ أو أكثر وهو الحد الأقصى للحياة أو ما دعوناه بأكلا العمر ·

هذا التحديد العددي رغم مظهره التعسفي ربما يكون مفيداً في اجراء الاحصاءات ٠ يمكن القول أن مسرى الشيخوخة يبدأ منذ الولادة بل قبل الولادة فمتى تشكلت المضغة خضعت لمجرى الزمان وتضافر النماء والضعف معاً لأنهما صنوان لا يفترقان في الكائن الحي٠ وقد لوحظ أن بعض الأعضاء تبدأ شيخوختها مبكرة كقوة السمع والبصر مثلا اذ تبدأ بالانخفاض حوالى سن الثامنة أو العاشرة ولكن ليس المهم ما يصيب الأعضاء بل كيف تعمل العضوية بكاملها أمام مختلف العوامل المؤثرة ٠

لقد حددت منظمة الصحة العالمية بداية الشيخوخة في سن ٧٥ وهو ما أطلق عليه تعبير العمر الثالث ولكن كثيراً ما يدل هذا العمر على ما بعد سن الخامسة والستين لأنه سن التقاعد في المجتمعات الحديثة ٠ اذ تتلامح في هذا السن العوامل المسقمة من الناحيتين الجسمية والاجتماعية ويجدر هنا التمييز بين دبيب الشيخوخة والهتر الذي هو عاقبة ذلك الدبيب ٠

ان التحولات التي تطرأ على الجسم الحي تركيباً أو تفريقاً تقدماً أو نكوصاً تدعى الاستقلاب (الايض) Métabolisme .فاذا كانت تركيباً للعناصر وترميماً للنسج دعيت ابتناء Anabolisme وان كانت نكوصاً وصرفاً دعيت تقويضاً Catabolisme .

في الطفل والحدث يزيد الترميم والابتناء على الصرف والنكوص وفي البالغ الراشد يتعادل الابتناء والتقويض أما عند الشيخ فيضعف الترميم ويتسرب الخور والضعف ٠ وهذا يوضح ضمور أوزان الأعضاء والتراجع الوظيفي فيها ٠

في بحوث البيولوجيا الخلوية يتفق الباحثون على أن من خلايا العضوية خلايا تتجدد كتلك التي في الجلد وفي الدم ٠ ولكن تجددها لا يستمر الى ما لا نهاية ، وخلايا أخرى لا تتجدد كالخلايا العصبية ولها حياة محددة وفق برنامج وراثي ٠ ثم انها في مدى حياتها المحدودة تزداد فيها مصاعب الاستقلاب فتتراجع والخلاصة أن التقدم في السن يجلب نقص الخلايا وانتقاصها ويرافق ذلك تغيرات كيماوية واضحة ٠

كل شيء رهن الحركة والتبدل في العضوية حتى النسج التي تبدو ذات مظهر ساكن كنسيج الهيكل العظمي اذ بعد سن معينة يحدث الخلل في التكلس زيادة أو نقصاناً مثلا ٠

كذلك يجري كل شيء كما لو أن عتبة الأمان في مختلف الوظائف الحيوية تنقص بحيث أن هجمة لا تؤثر في شاب أو بالغ قد تؤدي لدى الشيخ الى عواقب وخيمة تهز توازنه هزاً عميقاً ٠

أمر آخر يصيبه التغير هو التلاؤم الحراري فاذا كانت الحرارة المركزية تظل ثابتة من الطفولة حتى الشيخوخة فان نشاط الآليات المنظمة للحرارة يضعف مع تقدم السن

ويصبح الحفاظ على الحرارة الداخلية أصعب من ذي قبل فالمسنون أقل احتمالا لعوادي القر والحر . وهنالك أمور أخرى كثيرة يتدارسها علم الشيخوخة .

احدى العقبات في تقدم علم الشيخوخة هي صعوبة نقل ماتتوافر دراسته على الحيوان الى المستوى الانساني . ذلك لأن مدى التعمير لا يرتكز على معيار واحد في مختلف الأنواع. لا جرم أن أعمار بعض الحيوانات الصغيرة قصيرة وأعمار بعض الثدييات الضخمة أطول ومع ذلك لا يبدو ثمة علاقة واضحة وأكيدة بين التعمير والحجم ولا بين التعمير وطول القامة ولكن لا ننس أن نذكر عوامل البيئة بعمومها وهي التي تضيّق أو توسع مدى العمر . وقد انتبه الباحثون للعلاقة بين درجة الحرارة في الجو وذلك التمثيل الخلوي الذي يدعى الايض والذي ذكرناه . فقد وجد أن انخفاض درجة الحرارة ينقص من التفاعلات الفيزيائية والكيماوية ويؤجل هرم النسج . ولكن يصعب جلاء نصيب كل من العوامل على حدة وقد تفضي الأبحاث التجريبية الى نتائج متناقضة ومع ذلك يمكن البت بان التمثيل البطيء يلائم تطاول العمر .

ان ذكر عوامل البيئة الخارجية يدل على أهمية الظروف الخارجية في مجال الوقاية وتكاد تقتصر الوقاية في الوقت الحاضر على تخفيف الأسباب المسقمة أو الممرضة كالعلل الجسمية والنفسية وتفادي الحوادث التي تعوق التكامل الجسمي والنفسي طوال الحياة .

على أن الأحوال الملائمة التي تؤجل الوفاة وتمحو عوارض الهرم ما تزال قيد الدراسة والأبحاث المتفاوتة تدل على فروق كبيرة في أحوال الصحة وفي شيخوخة الكفايات حسب المناطق والطبقات الاجتماعية الاقتصادية . ولا شك أن الصوم والاعتدال في الطعام والشراب (ولا سيما الاقلال من المواد الدسمة وتحامي المشروبات الغولية) من الوصايا الثمينة لتفادي الشيخوخة الداهمة .

أما تجنب الهموم والأحزان فتتعلق بمدى التلاؤم والتجلد تلقاء الأحوال الطارئة والقدرة على تحملها .

لقد انطلق علم الشيخوخة قبل الحرب العالمية الثانية في الولايات المتحدة وازداد الاهتمام به ابان الحرب في أوربة ولا سيما في انكلترة والاتحاد السوفييتي وفرنسة نظراً لأن الذين كانت بأيديهم مقاليد الحكم وزمام تصريف الحرب كانوا جميعا طاعنين في السن فنشأت دراسات طبية وصيدلانية واسعة تتناول شؤون المسنين كما زاد الاهتمام بالعناية البيئية وبالملاجيء التي أعدت لها اعداداً رضياً .

هذا ولا يقل التطور النفسي وضوحاً عن التطور الجسماني في الشيخوخة . أن يشيخ الانسان معناه أن يفقد بالتدريج قدراته واستعداداته وتتضاءل ملكاته فيتغير ايقاع النوم وتنقص القدرة على الكلام والمشي وتتردد الذاكرة أو تخون وتتضح سمات الطباع

الحقيقية أي يتضح كل فرد بمزاياه ومثالبه • ولكن اذا تمتع الانسان بصحة نفسية وخلقية استطاع أن يعوض ما يعتوره بسبب الشيخوخة •

هنا يجدر السؤال هل هذا التغير النفسي الذي يصيب المرء هو احساس أم ظاهرة يمكن قياسها ؟ واذا كان كذلك ما هو شكل المنحنى وأين تبلغ ذروته ومتى يبدأ انحطاطه ؟ وهل هو بشكل واحد لمختلف الوظائف النفسية ؟

لقد أبانت بعض المسوح الاجتماعية التي أجريت على آلاف الشيوخ ممن تجاوزوا الرابعة والستين أن معظمهم يشكو من ضعف الذاكرة ولكن نادراً ما شكوا من تراجع الذكاء •

لقد أشرنا آنفاً لزوم التمييز بين الأنواع في دراسة الشيخوخة ومن المناسب أن نذكر الآن لزوم التمييز بين الأفراد من الناحية النفسية • فقد تبين لدى دراسة النوع الانساني أن الملكات بوجه عام تتضاءل مع تقدم السن ولكن ذلك يتفاوت بين الأفراد بتفاوت العمل المزاول والصحة النفسية بل تتلامح وسائل تستطيع الافادة ما أمكن من بقايا تلك الملكات المتناقصة ويتجلى ذلك خاصة في مجال الذكاء فقد لوحظ أنه كلما كان نصيب المرء منه أوفر كان تنكسه مع تقدم السن أقل • وعلى ذلك شواهد في أقصى التاريخ قال سولون أحد الحكماء السبعة في اليونان القديمة : « اني أتقدم في السن ولا أكف عن طلب العلم » وظل سوفوكل يؤلف تراجيدياته حتى أقصى شيخوخته • وقد قاضاه أولاده مرة لأنه لم يقم بواجب الأبوة تجاههم وطلبوا الاستيلاء على ثروته لنقصان عقله فما كان منه الا أن قرأ آخر مسرحية ألفها أمام القضاة وسألهم هل تدل هذه الكتابة على انسان فقد رشده ؟ وقد أنصفه القضاة • وكثير من عظماء اليونان عمروا طويلا أمثال هوميروس وفيثاغورس وديمقريطس وزينون وأفلاطون وسقراط وديوجين •

وفي تاريخ الحضارة العربية أمثلة ناطقة على كبار السن الذين كان عطاؤهم العلمي في الشيخوخة • لقد عمر الجاحظ طويلا ولم ينفك من التأليف والسخرية والضحك على الرغم من مرضه وشلله اللذين كان يصفهما أحيانا • وكتب الشيخ محيي الدين ابن عربي كتابه فصوص الحكم في آخر حياته •

وألف أبو الريحان البيروني كتابه الصيدنة بعد أن تجاوز الثمانين وكان حتى آخر لحظة من حياته يناقش في بعض المسائل المعقدة ويحاول أن يضع لها حلولا وتروى عنه حكايات تبلغ حد الأسطورة في حبه للعلم وحرصه عليه حتى في غمرات الموت •

وألف المعري معاصره (لزوم ما لا يلزم) في أواخر حياته المديدة ولم يكف قط عن التأليف ونظم الشعر •

وكذلك نذكر باستور في العصور الحديثة الذي كان مبدعاً في جميع مراحل حياته وخاصة في آخرها وعندما كان كهلا ومريضاً اذ أصيب بنزف دماغي جعله مشلولا أملى نصاً قرىء عنه في الأكاديمية يقول فيه : « ما يزال عندي الكثير لأعمله ، عالم كبير كامل يجب أن أكشف عنه » •

وكثير من النابغين لم يظهر نبوغهم الا بعد الأربعين. روائع (غوتي) الشاعر الألماني تمت بعد أن جاوز الخمسين .

وهنالك النحات الفرنسي رودان ، لم يعل شأنه الا بعد الأربعين وقد عاش حتى بلغ ٨٣ عاماً ، وكذلك بيكاسو أنجز انجازات هائلة وهو في سن متقدمة .

ومن الصعب أن نجد فروقاً في طبيعة الأعمال العظيمة التي يبتكرها الشباب والتي ينجزها الشيوخ . حقاً ان الحضارة الانسانية حافلة بشهب لامعة لم تعمر طويلا أمثال خالد بن الوليد وعبدالله بن المقفع وأبي تمام والسهروردي المقتول ورافائيل وباسكال وموزار وآخرين سواهم ولكنهم هم الاستثناء انا نعجب بالشباب اللامع المظفر ولكن الآخرين أكثر أهمية وأوسع تجربة وأجزل انتاجاً . وفي بعض الأحيان يعيش الأشخاص العظام على ذكر نجاحهم عندما كانوا شباباً ولكن في معظم الأحيان يكون ثمة استمرار وتعميق للنجاح يستمر مدى العمر . اذ لا يكف الأشخاص العظام عن الاهتمام بالحياة رغم تقدم السن وتظل طاقاتهم الخلاقة مبدعة بنضج وكل من استطاع أن يتماسك في اخلاصه لعمله أنجز شيئاً عظيماً .

قال يونغ وهو قد عاش أمداً طويلا : « معظم الانجازات العظيمة جاءت من أشخاص عاشوا طويلا وكان لهم شيخوخة مليئة وغنية » .

☐ الحواشي :

١ ـ المناوي : فيض القدير ج ٥ ص ٣٨٨ .

٢ ـ العارف عبدالعزيز الدريني : طهارة القلوب والخضوع لعلام الغيوب ص ١٥٣ .

٣ ـ الحسن بن فضل الطبرسي : مكارم الاخلاق ص ٢٢٠ .

٤ ـ صحيح البخاري : كتاب الأدب باب عقوق الوالدين .

٥ ـ الغزالي : احياء علوم الدين ج ٢ ص ٢١٦ .

٦ ـ البخاري : كتاب الأدب ، باب العقوق .

٧ ـ الماوردي   ادب الدنيا والدين ص ١١٢ .

٨ ـ الحسن بن فضل الطبرسي : مكارم الأخلاق ص ٤٢١ .

٩ ـ المعمرون والوصايا لابي حاتم السجستاني تحقيق عبدالمنعم عامر (القاهرة) ، دار احياء الكتب العربية . ونشير الى ان نولدكه المستشرق نشر شعراً جاهلياً في المعمرين والوالهم عام ١٩٦١ وذكر من بينهم عروة بن الورد وعمرو بن قميئة وسلام بن الجندل .

١٠ ـ الغزالي : فضائح الباطنية ص ٧٩ .

١١ ـ الموم : الشمعة ، البرس : القطن .

١٢ ـ الكرس : ما تلبد من البول والبعر .

١٣ ـ في كتاب « كيف يحيا الانسان » تاليف ليه يوتانغ وتعريب خيري حماد ، صفحات رائعة تحكي مواقف الصينيين من التقدم في السن والشيخوخة والرأفة والعناية بالأهل والآباء وهذه لمع منه .

١٤ ـ المصدر نفسه .

المراجــع العربيــة :

- احياء علوم الدين ... لابي حامد الغزالي .
- ادب الدنيا والدين ... للامام ابي الحسن الماوردي .
- ديوان .... لابن سينا .
- زهر الآداب .... لابي اسحق الحصري القيرواني .
- طهارة القلوب والخضوع لعلام الغيوب للعارف عبدالعزيز الدريني .
- العقد الفريد ... لابن عبد ربه .
- عيون الاخبار .... لابن قتيبة .
- فيض القدير ..... للمناوي .
- القانون .... لابن سينا .
- المطرب في اشعار المغرب لابن دحية
- المعجب في تلخيص اخبار المغرب للمراكشي .
- المعمرون ... لابي حاتم السجستاني .
- مكارم الأخلاق ... للحسن بن فضل الطبرسي .
- الملكي كامل الصناعة الطبية .. لابي العباس المجوسي
- نهاية الأرب في فنون الادب .. للنويري .
- نوادر الأصول .. للترمذي .
- مجلة عالم الفكر ، المجلد السادس ، العدد الثالث ١٩٧٥

* * *

المراجع الأجنبية :

— **Binet, L.** : Gérontologie et gériatrie, la lutte contre les années 3ᵉ éd. Paris, PUF, 1969.

— **Bize, René et autres** : Une vie nouvelle, le 3ème âge Paris, CEPL, 1970 « Comprendre - Savoir agir ».

— **Bourlière, F.** : Progrès de gérontologie, Paris éditions médicales Flammarion, 1969.

— **Baumgartuer, P.** : Les Consultations journalières en gérontologie, Paris, Masson et Cie, 1968.

— **Encyclopaedia Universalis** : Gérontologie.

— **La Grande Encyclopedie** : Gérontologie

— **Mc Keown, F.** : Pathology of the aged. London, 1965.

شرح أبيات سيبويه

المنسوب لأبي جعفر النحاس

محمد أحمد الدالي

عُني علماء العربية بكتاب سيبويه عناية عظيمة، وتوفروا على خدمته. فكان منهم من شرحه، ومن شرح شواهده، ومن شرح مشكلاته ونكته، ومن فسر أبنيته، ومن اختصره، ومن صنف في الاعتراض عليه.

ومن شروح شواهده «شرح أبيات سيبويه» لأبي جعفر أحمد بن محمد بن اسماعيل النحاس(١) المتوفى سنة ٣٣٨ هـ. وهو شرح «فيه علم كثير طائل جليل»(٢) و «لم يسبق الى مثله، وكل من جاء بعده استمد منه» (٣).

ويظهر مما نقله البغدادي(٤) من نصوصه أنه كما وصف شرح واسع جليل، فيه بسط لأقوال أئمة العربية في شواهد الكتاب، ومناقشة لها، واحتجاج لما يذهبون اليه بالشواهد الكثيرة، وتفسير للغريب، وبيان للمعاني. جوّد النحاس فيه وأحسن صنعه في غيره من تصانيفه التي تشهد له بسعة العلم وغزارة الرواية.

وقد طبع سنة ١٩٧٤ م كتاب «شرح أبيات سيبويه» منسوباً لأبي جعفر النحاس طبعتين، احداهما في النجف بتحقيق الدكتور زهير غازي زاهد، والأخرى في حلب بتحقيق الأستاذ أحمد خطاب. أخرجاه عن نسخة وحيدة محفوظة في مكتبة أحمد الثالث.

بيد أن هذا المطبوع ليس من صنع النحاس بتة، لا ريب في ذلك. ولعله من صنع أحد ممن وقف على شرح النحاس، فقيد منه وجوه الاستشهاد في طائفة من أبيات سيبويه واختصر كلام أبي جعفر فأخلّ به بل أحاله في بعض المواضع وأسقط كثيراً من شواهده التي تكلم عليها وهي من شواهد سيبويه، وقد أساء فيما صنع.

لقد حملني على القطع بأن الكتاب المطبوع ليس بكتاب أبي جعفر النحاس، وأنه مختصر موجز مختل أدلة عديدة كل منها كاف للقطع بذلك، ومنها:

أ ـ أن الكتاب المطبوع قد أخلّ بأكثر

من ثلث شواهد سيبويه(٥) • ولا ريب عندي أن كتاب النحاس قد ضم جميع شواهد سيبويه، الا ما خفي منها على أبي جعفر فلم يذكره(٦)

يؤيد ذلك أن البغدادي نقل نصوصاً من شرح النحاس في الكلام على ٢٤ شاهداً من هذه الشواهد التي خلا منها المطبوع •

● منها قول الشاعر :

أتوا ناري فقلت منون أنتم
فقالوا الجنّ قلت عموا ظلاما

ونقل البغدادي(٧) ما قاله النحاس فيه، قال : « قال النحاس : وهذا عند سيبويه رديء لأن هذه العلامة انما تقع في الوقف ولا تقع في الوصل • فلما اضطر أجراه في الوصل على حاله في الوقف • وأنشد أبو الحسن بن كيسان :

اتوا ناري فقلت منون قالوا
سراة الجن قلت عموا ظلاما

وقال : انما حكى كيف كان كلامه وجوابه • انتهى » •

● ومنها قول الراجز :

لقد رأيت عجبا مذ أمسا

قال النحاس:(٨) « قال سيبويه: قد فتح قوم « أمس» في مذ الخ • هذا من كلام سيبويه مشكل يحتاج الى الشرح • وشرحه علي بن سليمان • قال : أهل الحجاز على ما حكاه النحويون يكسرون « أمس » في الرفع والنصب والخفض • وبنو تميم يرفعونه في موضع الرفع بلا تنوين، يجعلونه بمنزلة مالاينصرف، وذلك أنه ليس سبيل الظرف أن يرفع لأن الأخبار ليست عنه • فلما أخبروا عنه زادوه فضلة فأخرجوه من البناء الى ما لا ينصرف • فلما اضطر الشاعر أجراه في الخفض مجراه في الرفع وقدر « مذ » هذه الخافضة • وفتحه لأنه لا ينصرف : انتهى » •

● ومنها أيضاً قول الشاعر :

فاومات ايماء خفيا لحبتر
ولله عينا حبتر أيما فتى

قال النحاس(٩) : « قد فسّر الخليل « أيما » بقوله : تكون صفة للنكرة كقولك: مررت برجل أيّما رجل • وحالا للمعرفة ـ أي ان شئت رويت :

فلله عينا حبتر أيّما فتى

بالنصب أي كاملا ـ ومبنيًّا عليها كقولك أيّما رجل • ومبنيّة على غيرها نحو: زيد أيّما رجل • ولا تكون لتبيين العدد ولا في الاستثناء لأنها لم تقو في الصفات • على أن الأخفش قد أجاز ذلك • انتهى » •

ولم يرد شيء من هذا في المطبوع • وهذا بيان قوافي الشواهد التي أخلّ بها المطبوع • وشرحها النحاس مع تحديد مواضع ذكرها في كتاب سيبويه • ومواضع النصوص التي نقلها البغدادي من شرح النحاس في خزانة الأدب •

القافية	خزانة الأدب	كتاب سيبويه
الارتاج	١/٧٦	٢/١٧
سمائيا	١/١١٨	٢/٥٩
المجالس	١/١٩٤	١/٤٦٨
هيا	١/٢١٨	١/٤٨٧
تواضع	١/٣٠٥	١/٣٢٨
التنانير	٢/١٠٤	١/٣٥٨
مطلوب	٢/١١٢	١/٣٥٣و٢/٢٧٢

معظما	١٨٧/٢	٩٦/١
وقوعـا	١٩٣/٢	٩٣/١
مصطلاهما	١٩٩/٢	١٠٢/١
مضاعا	٣٦٩/٢	٧٨/١
نابهـا	٤١٥/٢	٣٨٤/١
الخطوب	٤٦٤/٢	٤٣٩/١
ظلاما	٢/٣	٤٠٢/١
مداما	١٣٦/٣	٤٦٠/١
أمسـا	٢٢١/٣	٤٤/٢
ومعصر	٣١٢/٣	١٧٥/٢
اعتصاري	٥٩٥/٣	٤٦٢/١
الشفوف	٦٢١/٣	٤٢٦/١
عقبتي	١٥/٤	١٢٢/١
قفرا	٥٢/٤	٤٢٨/١
فتى	٩٩/٤	٣٠٢/١
الأربعة	١٧٣/٤	٣٢٧/١
لاتدينها	٥٥٨/٤	٥٢/٢

٢ – أن من النصوص التي نقلها البغدادي من شرح النحاس في الكلام على أبيات وردت في الكتاب المطبوع المنسوب اليه = ما ليس في المطبوع البتة ومنها ما اختصر اختصارا شديدا أبعده عن أصله ·

● مثال ذلك ماجاء في الكتاب المطبوع(١٠) تعليقاً على قول الشاعر :

تنفي يداها الحصى عن كل هاجرة
نفي الدراهيم تنقـاد الصياريـف

وهو : « يريد الدراهم والصيارف ، فمد· ومعنى البيت أنه وصف الناقة وسيرها، يقول : تسير ، فمن شدة سيرها تنفي الحصى – أي تقذفه بيدها – فشبه نفيان الحصى من بين أرجلها بالدراهم ينتقدها الصيرفي ، و « تنقاد » مصدر مفتوح الأول ، ولا يجوز كسر التاء ، وهذا كقولك التقتال والتذكار والتصفاق ، فهذا مفتوح الأول كله لأنه مصدر ، ولا تكسر شيئاً من هذا ، فأما التبيان والتمثال فمكسور لأن هذا وما أشبهه اسم ، وقد جاء في الممثل نحو نسيان وعصيان ،وهما مصدران » ·

ونقل البغدادي(١١) بعض ما قاله أبو جعفر النحاس تعليقاً على هذا البيت ، قال: « ومحل الشاهد فيه عند أبي جعفر النحاس : الدنانير والدراهيم· قال: من روى «الدنانير» فلا ضرورة عنده فيه ، لأن الأصل في دينار دنّار ، فلما جمعت رددته الى أصله فقلت دنانير · ومن روى « الدراهيم » فذكر أبو الحسن بن كيسان أنه قد قيل في بعض اللغات درهام ، قال : فيكون هذا على تصحيح الجمع · قال : أو يكون على أنه زاده للمد · قال : ويكون على الوجه الذي قال سيبويه أنه بني الجمع على غير لفظ الواحد ، كما أن قولهم « مذاكير » ليس على لفظ « ذكر » انما هو على لفظ « مذكار » ، وهو جمع لـ «ذكر» على غير بناء واحده · قال : ولم ينكر أن يكون الجمع على غير بناء الواحد ، فلذلك زاد الياء في « دراهيم » · وقال لي علي بن سليمان : واحد الصياريف صيرف ، وكان يجب أن يقول : صيارف · انتهى كلامه » ·

● ومثله ما جاء في الكتاب المطبوع(١٢) تعليقاً على قول الشاعر :

على الحكم المأتـي يوما اذا قضى
قضيتـه أن لا يجور ويقصـدُ

وهو : «كأنه قال : ولكنه يقصد » .

ونقل البغدادي(١٣) ما قاله النحاس تعليقاً على هذا البيت ، قال :

« وقال النحاس في شرح شواهده: سألت عنه أبا الحسن فقال : « ويقصد » مقطوع من الأول ، وهو في معنى الأمر وان كان مضارعاً، كما تقول : يقوم زيد ، فهو خبر ، وفيه معنى الأمر . انتهى » .

فالاختلاف بين ما جاء في المطبوع وبين شرح النحاس الذي ينقل عنه البغدادي ظاهر. وهكذا جمع الشواهد التي وردت في المطبوع ونقل البغدادي من كلام النحاس عليها في شرحه . وهذا بيان مواضع هذه الأبيات والنصوص التي نقلها البغدادي من كتاب النحاس في خزانة الأدب وشرح أبيات مغني اللبيب .

● في خزانة الأدب: الصياريف ٢/٢٥٦، شقاق ٤/٣١٥ ، تعود ١/١٧٧ ، السلم ٤/٣٦٥ ، السلام ١/٢٩٤ ، بشر ٢/١٣٠ ، الفقيرا ١/١٨٣، مهبل ٣/٤٦٨ ، ينم ٣/٤٥٢، وتنتجونه ١/١٩٦ جازر ١/٤٥٠، يعدما ٤/٤٣٦، حاذره ١/٢٧٩، واغترابا ١/٣٠٨ ، السعالي ١/٤١٨ ، تجادع ١/٤٢٦ ، عشاري ٣/١٢٦ ، محروم ٢/٥٥٣ فقد ٣/٢٩٨ ، ضر ٣/٩٥ ـ ٩٦ ، جارا ١/٥٧٧ ، نصرا ١/٣٢٦ والحلس ١/٣٢٩ ، الفرار ١/٣٠٠ ، أماما ١/٣٩٠ ، كواكبها ٢/١٩ ، الكتائب ١/٩، مضيئما ١/١٨٨ و ٢/٣٦ ، منهوي ٢/٤٣٢، عساني ٢/٤٣٥ ، حاظلا ٤/٢٧٥ ، وباطل ٢/٥٥٦ ، تبالا ٣/٦٢٩ ، سملق ٣/٦٠١ ، ويقصد ٣/٦١٣ ، مثلان ٣/٦٤٤ ، مظلم ٤/٢٢٥ ، يدوم ٤/٢٨٧ ، يغضبوا ٤/٣١١ واللهازم ٤/٣٠٤ ـ ٣٠٥ ، انه ٤/٤٨٦ ، المحزون ٤/٣٨٦، المتقاذف ٣/٤٣، وأوصالي ٤/٢٠٩ ، أبوان ١/٣٩٧ .

● في شرح أبيات مغني اللبيب :

أو تستقيما ٢/٧٠ ، يضيرها ١/٣٧٢ ، مطلب ٤/٣٨٧ ، المقيدا ٥/٨٠ ، الطعاما ٦/٢٧٨ ، سائم ٧/٩٣ ـ ٩٤ .

٣ ـ ان صاحب الكتاب المطبوع قد اختصر كلام النحاس فاخل به وأحاله في بعض المواضع، فجاءت عبارته مبهمة مشكلة .

من ذلك تردد عبارات الرواية والسماع عن الخليل ويونس ، نحو « وأما الخليل فانه أنشدني » و « أما يونس فانه أنشدني » و « سمعت الخليل » و « سمعت يونس » انظر الكتاب المطبوع ص : ٣٣ ، ٣٧ ، ٤١ ، ٤٤، ٤٦ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٥ ، ٥٩ .

فأسقط صاحب الكتاب المطبوع اسم المصرح بالرواية أو السماع ، وأكبر الظن أنه سيبويه . ولولا أن يكون بين النحاس وبين الخليل ويونس رجال لظن ظان أنه يروي عنهما مباشرة .

● ومنه ما ورد (ص : ٧١) وهو : « قال : وأنشدني عن أبي علي قطرب » فلا نعلم القائل ولا الذي أنشده عن قطرب. فاذا قدرنا أن يكون القائل هو النحاس دفعه قوله (ص ٢٦٠) : « قال : أنشدني أبو علي قطرب » ، لأن بين النحاس وقطرب رجالا . وقد صرح أبو جعفر سند روايته عن قطرب في موضعين من كتابه « اعراب القرآن » أولهما قوله(١٤) : « قال أبو جعفر : حدثنا علي بن سليمان . قال: حدثنا أبو سعيد السكري، قال : حدثنا محمد بن حبيب ، قال : حدثنا

محمد بن المستنير وهو قطرب.. » وقوله(١٥) « ويبين ذلك ما حدثناه علي بن سليمان ، عن أبي سعيد السكري ، عن يونس ، عن محمد ابن المستنير ، قال .. » .

وبعد ، فهذا بعض ما اجتمع لي من الأدلة القاطعة بأن الكتاب المطبوع ليس بكتاب النحاس .

ثم وجدت الدكتور الفاضل خالد عبدالكريم جمعه(١٦) قد ذهب الى مثل ماذهبت اليه من أن الكتاب المطبوع ليس للنحاس ، وقد جزم بذلك مستدلا بعدة أدلة تدفع نسبة الكتاب المطبوع الى النحاس ، فانظر كلامه .

ويبقى كتاب أبي جعفر في عداد الكتب المفقودة الى أن يأذن الله بظهوره ، ان لم يكن صار في خبر كان .

محمد أحمد الدالي

* * *

الحواشي :

١ - انظر ترجمته في وفيات الأعيان ٩٩/١ ، وانباه الرواة ١٠١/١ ، والمصادر التي أحال عليها المحققان .

٢ - انباه الرواة ١/ ١٠٣ .

٣ - وفيات الأعيان ٩٩/١ ، وانباه الرواة ١٠١/١ .

٤ - في خزانة الأدب (انظر اقليد الخزانة) ، وشرح أبيات مغني اللبيب (انظر فهرس الاعلام فيه) .

٥ - الحقها الاستاذ احمد خطاب بالكتاب المطبوع ص ٣٤٩ - ٣٨١ ، وقد بلغت عدتها ٤٢٥ شاهداً ، الا ان الرقم غير دقيق ، فقد ادخل في الأبيات ما ورد في المطبوع وفاته بعض الأبيات . ولم اقف على طبعة الدكتور زهير .

٦ - مثل قوله :

قد علمت ذاك بنات البُبي

قال البغدادي (الخزانة ٢٩٢/٣) : « ولم يوردا بوجعفر النحاس ولا الأعلم الشنتمري هذا البيت في شواهد سيبويه . وكأنهما لم ينتبها لكونه شعراً ، والله اعلم» .

٧ - انظر الخزانة ٢/٣ .

٨ - انظر الخزانة ٢٢١/٣ .

٩ - انظر الخزانة ٩٩/٤ .

١٠- انظر شرح ابيات سيبويه ص ٩ - ١٠ (ط . خطاب)

١١- انظر الخزانة ٣٥٦/٢ .

١٢- انظر ص : ٢٨٣ .

١٣- انظر الخزانة ٦١٣/٣ .

١٤- اعراب القرآن ٣٥١/١ .

١٥- اعراب القرآن ١٧٠/٣ .

١٦- انظر كتابه الجيد « شواهد الشعر في كتاب سيبويه » ص ٨٥ - ٩٠ .

مسرحيّة فتح المدائن

رضا صافي

المنظر : « مقر القائد سعد بن أبي وقاص ، وعنده من القادة : زهرة بن حويّه، وهاشم المرقال وشرحبيل بن السمط » .

سعد : أيها القادة : ها قد فتح الله علينا . واستسلمت لنا بهرشير أولى مدائن كسرى من الغرب ، بعد ذلك الحصار الطويل . وقد دعوتكم الآن لأستشيركم في الخطة المثلى التي يجب اتباعها لبلوغ المدينة الشرقية ذات الايوان وأم بلاد فارس ، حتى يمكن القضاء على جيش العدو قبل أن يجمع فلوله ويلم شتاته . فهل من رأي صائب أهتدي به وخطة حكيمة نسير عليها ؟

شرحبيل : الم يأتك من أمير المؤمنين ما تسترشد به في سيرك ؟

سعد : لم يأتني منه بهذا الشأن الا ما كان بعد القادسية ، اذ أمرني بالتوجه الى المدائن وتعقب آل كسرى حتى يبيدوا أو يفيئوا الى أمر الله « يتوقف كأنما ذكر أمراً » هل عندكم من نبأ عن نسوة العتيق ؟ فانهن ما زلن يملأن خاطري . ولولا أنه أمر عمر لما خلّفتهن هناك . وقد أوفدت اليهن النسير يتفقدهن ويمونهن ، وما أدري متى يعود .

زهرة : كأني سمعت وافداً من القادسية يذكرهن بخير ، ويحدث بأنه رأى النسير في طريقه اليهن ، وهو على مد البصر من مخيمهن ، ولعله لا يلبث أن يعود بما يسرنا من أنبائهن .

« يدخل ضرار بن الخطاب »

ضرار : سلام الله على الاخوة القادة !

الجميع : « ينهضون ويعانقون القادم » وعليك السلام والرحمة يا بن الخطاب ٠

سعد : أهلا بك يا ضرار ! أين خلفت قومك ؟

ضرار : تركتهم في الضاحية يسيمون خيولهم مع نصارى العرب من طيء وتغلب والنمر ، الذين شهدوا وقعتي الجسر والبويب مع اخوانهم العرب المسلمين ٠ « يلتفت نحو الباب » وها هم رؤساؤهم : أبو زبيد الطائي ، وعبدالله بن كليب التغلبي ، وأنس بن هلال النمري ، قدأقبلوا لتحية اخوانهم ٠

سعد : يا مرحباً ، يا مرحباً بالدم والنسب ، يا مرحباً بأبناء العمومة والخؤوله٠

الجميع : « يتجهون نحوهم »

« يدخل أبو زبيد وعبدالله وأنس »

أنس : تحية العروبة وسلام الله !

الجميع : « يتلقونهم بالترحيب والعناق » تحية العروبة والسلام والكرامة !

سعد : يا مرحباً بوجوه العرب وأهلا ٠ وحيّا الله الدم العربي النبيل الذي يجري في عروقكم ٠ فقد ، والله ، سجلتم في صحيفة المجد أنصع آية وأبلغ عظة، سيتلوها الأحفاد من بعدنا فيؤمنون بأن العروبة هي عروتنا الوثقى ، وأن اختلاف الدين لا يضير أخوة النسب ولا يوهن وشائج الأرحام ٠

أبو زبيد : بحسبك يا سعد ! فوالله لقد أثنيت علينا بما لا نستحق بعضه ٠ وهل قمنا الا بما يوجبه علينا الاباء العربي ؟ وكيف نستطيع أن لانفعل ، ونحن نرى الدم العربي يسيل على شفار السيوف وظبى الرماح في سبيل مثل أعلى وغاية نبيلة ، هما هداية البشرية ونشر العدل والاخاء بين الناس ؟ لو أنا قعدنا عن مشاركتكم هذا الواجب ، لاستحيينا من أنفسنا ولخامرنا الشك في أنسابنا ٠

أنس : أجل يا سعد ! لقد جمعنا النسب ولن يفرقنا الدين ٠ وما علينا أن يكون هاديكم محمد بن عبدالله وهادينا عيسى بن مريم ، وهما لم يدعوا الا الى عبادة رب السماء وبارىء الأكوان ؟؟ وكل منهما قد أمر بصلة الرحم وبرّ ذوي القربى ٠

هاشم : صدق الله العظيم وتمت آياته : (ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا انا نصارى) ٠ أي أبناء العم ! لكم دينكم ولنا ديننا ، والمجد للعروبة جمعاء ، وليس لعربي على عربي فضل الا بما يبذل في سبيل ذلك المجد ٠

عبدالله : أرأيتم لو أن أخوين خرجا يبغيان مورداً واحداً ، واختار كل منهماسبيلا اليه ، ثم عرض لأحدهما ما يستوجب نجدة الثاني اياه ، أفيقول له : لن أنجدك لأنك اخترت غير سبيلي ؟ معاذ الدم والاباء ، انه ليسارع الى نجدته ويفتديه بنفسه . وما أحسب الا أن هذا مثلنا ومثلكم .

شرحبيل : لا يفضض الله فاك يا فتى تغلب ! ووالله لينصرن الله هذه الأمة النبيلة ، ما دام فيها أمثالك وأمثال اخوانك ، وليعلين كلمتها بين الأمم ، ولينشرن رايتها في آفاق الأرض ، والله ولي المتقين الصادقين .

زهرة : « لسعد » لقد بدأت حديثك في اعداد خطة للمعركة المقبلة ، فهل لنا أن نبت أمرها ؟ وها قد حضرنا ضرار وهؤلاء الاخوة الأنجاد ، فلعل لديهم رأيـا .

سعد : أجل أيها الاخوان . ها ان مدينة كسرى أصبحت على مرمى البصر منا ، ما يفصلنا عنها الا هذا النهر . فاذا ما استطعنا اجتيازه بلغنا النصر باذن الله ، وقضينا على آخر معقل للأكاسرة ، ودخلنا الايوان نردد في جنباته اسم الله ، ونرفع على ذراه علم العروبة .

ضرار : « يلتفت ناحية النهر ويحدق النظر » الله أكبر ! أبيض كسرى ؟!.. هذا ما وعد رسول الله .

الجميع : الله أكبر الله أكبر !

من الخارج : الله أكبر الله أكبر !

سعد : أعينوني برأي تنصحون فيه لله ولأمتكم . كيف لنا باجتياز النهر ،وليس لدينا أية وسيلة لذلك ؟ على أني قد أريت خلينا تقتحمه بفرسانها !

هاشم : انني لا أرى اجتيازه ، تحامياً للخطأ الذي وقع فيه أبوعبيد ـ عليه الرحمة ـ يوم الجسر ، وأرى أن نرغم الأعداء على اجتيازه الينا ،وأرجو أن تدور الدائرة عليهم ، ونعيد ذكرى يوم البويب(١) .

زهرة : لنعم الرأي هذا لو جرت الأمور بما نشتهي . ولكن من يضمن لنا خروج العدو الينا ، وهو انما احتمى وراء النهر خوفاً وفرقاً من لقائنا ؟ ولعله لم ينس غلطته يوم البويب . واني لأخشى اذا نحن أمهلناه أن نتيح له فرصة يلم فيها شتاته ويصلح من أمره ، ثم يعود فيكر علينا . فالرأي أن نقتحم عليه النهر فابحثوا اذا شئتم عن الوسيلة الى ذلك ، وارتقبوا النصر من الله .

---

١ ـ يوم الجسر ويوم البويب : معركتان كانتا قبل القادسية ، اجتاز العرب في اولاهما نهرا بقيادة أبي عبيد الثقفي فكانت الغلبة عليهم واستشهد أبو عبيد ، وحمل المثنى بن حارثة ، في الثانية ، الفرس على اجتياز النهر اليه ، فكان النصر حليفه .

أنس	:	الذي أعرفه من أمر أعدائنا أنهم منهكون ، وأنه لن يجتمع لهم أمر في وقت قريب . على أن ذلك لا يستوجب الاستهانة بهم ، ولا يستدعي امهالهم ريثما يستعيدون بعض قوتهم . واني لأرى رأي زهرة في وجوب اجتياز النهر ، وان لي باعاً في السباحة فأنا على استعداد لاجتيازه سبحاً .
سعد	:	بارك الله بك وحياك . لكننا نريد وسيلة تنقل الجيش كله أو جله ، والا فاذا اقتحمه أفراد منا فانا لا نأمن عليهم من الهلكة .
شرحبيل	:	وأنا أرى اجتياز النهر أيضاً . فلو دعوت من تخلف من القادة وبعض الجند ، لعل لدى أحد منهم رأياً في وسيلة تمكننا من اجتيازه .
سعد	:	اللهم لك الأمر فهيىء لنا من أمرنا رشداً « يصفق » يا منصور !
منصور	:	« يدخل » لبيك أيها القائد !
سعد	:	ناد من حضر من القادة والرؤساء والجنود أن يشهدوا مجلسنا هذا .
منصور	:	« يقف بالباب وينادي » يا معشر القادة ! يامعشر الرؤساء ! يا معشر الجند ! الندوة الندوة ، أجيبوا سعداً فانه يدعوكم .
سعد	:	اللهم ألهمنا الصواب وأنر لنا سبيل الرشاد ، فأنت حسبنا ونعم الوكيل! « يدخل بعض القادة مسلّمين ، ويزدحم الجند في الباب »
سعد	:	« يخطبهم » الحمد لله مستحق الحمد ، والصلاة والسلام على نبيه محمد الذي جاء بالحق وهدانا اليه . أما بعد أيها القوم ! ان عدوكم قد اعتصم بهذا البحر ، فلا تخلصون اليه معه ، ويخلصون اليكم اذا شاؤوا في سفنهم فيناوشونكم ، وليس وراءكم شيء تخافون أن تؤتوا منه . قد كفاكم أهل الأيام وعطلوا ثغورهم وقد رأيت من الرأي أن تجاهدوا العدو قبل أن تحصدكم الدنيا . الا اني قد عزمت على قطع هذا البحر اليهم . فهل عندكم رأي أدنى من الصواب وأسلم عقبى ونتيجة ؟ ؟
أحد القادة	:	عزم الله لنا ولك على الرشد . فافعل .
الجنود	:	« مجتمعين » أجل ، أجل . نجتاز البحر على اسم الله .
سعد	:	أيها القوم ! من يمهد لنا السبيل ويحمي الفراض في الضفة الثانية ؟
عاصم	:	أنا لها بعون الله .
سعد	:	بوركت يا عاصم بن عمرو ! وكيف سبيلك الى ذلك ؟
عاصم	:	ان لدي ستمئة فارس من الأنجاد ، سأختار منهم ستين ، وأجعل نصف خيولهم من الاناث ونصفها من الفحول فيكون ذلك أسلس لسباحة الخيل، ونقتحم بها الغمرة ، حتى اذا بلغنا الفراض حميناها ، وتبعنا سائر فرساني فيحمون الضفة بكاملها ، ويتبعهم بعد ذلك الجيش كله .

أبو زبيد : لنعم الرأي رأيك يا عاصم ، وحبذا الخطة التي رسمت .

سعد : ليحرسك الله يا عاصم وليسدد خطاك . « للجند » أيها القوم ! ان قائد حملتكم اليوم عاصم بن عمرو ، فاستمدوا وأعدوا ، واتبعوا قائدكم واسمعوا له وأطيعوا ، واصدقوا الله في السر والعلن ، واستعينوه يعنكم واستنصروه ينصركم .

الجند : « مجتمعين » السمع والطاعة ، والجهاد في سبيل الله .

سعد : عليكم المعسكر ، وبادروا الى اعداد الخيول .

« ينصرف الجنود »

سعد : أرى ، وقد عزمنا على اجتياز النهر ، أن نباغت القوم ونأخذهم على غرة . فاستعن الله يا عاصم ، وليكن معك أنس وقومه، فان فيهم سباحين يستطيعون مجاراة الخيل في سبحها وأنت يا زهرة ، عليك الفرسان وليكن معك عبدالله وقومه ، وكونوا جميعاً ردءاً لفرسان عاصم ، حتى اذا ما لقوا صعباً أنجدتموهم وخضتم الغمرة معهم .

وأنت يا ضرار ، فاذهب بالرماة من جندك وليكن معك أبو زبيد وقومه ، وكونوا جميعاً على التل الغربي المشرف على دجلة ، حتى اذا حاول العدو صد مقتحمي النهرعن غايتهم رميتموهم بالنبال ورددتموهم على أعقابهم . وأما أنتما يا شرحبيل وهاشم ، فلتكونا مع سائر الجيش لاقتحام النهر بعد الفرسان . وليكن من جندكما السعاة بين زهرة وضرار ، وبينهما وبيني ، لنتآزر جميعاً حتى يأذن الله بالفتح . هلموا فان لهذا اليوم ما بعده . والله منجز وعده ، ومعز جنده ، ومعل كلمته .

الجميع : حسبنا الله وعليه الاتكال . « يخرجون ويبقى سعد في المسرح وحده »

سعد : « يتمشى قليلا ثم يلقي نظرة على الناحية التي فيها الجنود » اللهم عونك ومددك ، اللهم قد أمرتنا فأطعنا ، ودعوتنا فلبينا ، ووعدتنا فوثقنا . فالنصر النصر يا قادر يا قوي !

« يسمع صوت نشيد من بعيد »

سعد : من القوم يعلو نشيدهم ؟ أترى قد أمدنا عمر بنجده ؟ ؟ « يطل من حيث يسمع الصوت » : الله أكبر ! نسوة يخفق عليهن الرايات ؟ ! يا لمجد العرب ! « يتضح الصوت بعض الشيء » بخ بخ نسوة المتيق أتراكن سئمتن الدعة فلحقتن بنا الى ميدان النضال ؟! مرحى لأزدة بنة الحارث ، انها تقود النسوة كأحسن ما يقود بطل أسوده ! « يعود الى وسط المسرح » : أبى الله أن يذل قوم يسابق نساؤهم الرجال في حلبات الفخر وميادين النضال .

« يدخـل النسـير »

النسـير : سلام الله عليك يا سعد !

سـعد : وعليك السلام والرحمة · ما الذي أتى بالنسوة الينا ، وقد كنتحملت لهن ما يحتجنه من المؤن ؟·

النسـير : حين بلغت خيامهن ألفيتهن على أهبة الرحيل للحاق بالجيش · وقلن لي انهن قد سئمن حياة الأنعام التي لا هم لها الا الرعي والمراح ، وانهـن يردن القيام بالواجب المفروض عليهن كما هو مفروض على الرجال · فلم أملك أن أدافع عزمهن هذا ، وعدت أدراجي مع رجالي ، مرافقـين لهن في الطريق ·

سـعد : بارك الله بهن ، وحيًا العروبة التي أنجبتهن · يا نسير ! أعدد لهـن مخيماً خاصاً الى جانب مخيمات الرجال ، وكن واسطة الاتصال بينـي وبينهن »

« تسمع من ناحية النهر أصوات الله أكبر الله أكبر »

سعد والنسير : « يطلان من حيث يسمع الصوت »

النسـير : الله أكبر الله أكبر ! لقد غص النهر بالخيول ، ودارت رحى الحرب فوق أمواجـــه !

سـعد : اللهم أفرغ عليهم صبراً وثبت أقدامهم وانصرهم على أعدائك الكافرين!

« يدخل أحد الجند من ناحية النهر »

الجندي : السلام على القائـد ·

سـعد : وعليك السلام والرحمة · ما وراءك ؟

الجندي : لقد اقتحم عاصم النهر بفرسانه الستين ، فدفع اليهم العدو بأضعاف عددهم ، والمعركة محتدمة في وسط النهر ·

سـعد : ليطعن جند عاصم عيون القوم،وليصبعليهم رماة ضرار وابلا من النبال·

« يخرج الجندي »

سـعد : « يتطلع نحو السماء » اللهم يا غوثاه يا غوثاه ! « للنسير » هلم النسوة يا نسير وأمّن لهن المخيم ، فاني أخشى أن يضمن في غمرة الجند ، في مثل هذه الساعة من احتدام القتال ·

« يخرج النسير ويدخل جندي ثان »

الجندي : لقد وفدت على الجيوش شرذمة من النساء يحملن الرايات ويردن الاشتراك بالقتال ، وما ان رآهن الأعداء حتى نكصوا على أعقابهم وتزاحمت خيولهم تستبق الشاطيء ترجو لديه النجاة •

سعد : الحمد لله ونعم مقدم اللبؤات • « للجندي » ليعبر سائر جنود عاصم ، وليحموا الضفة الثانية ، ثم ليتبعهم زهرة بفرسانه ومن معه من نصارى العرب •

الجندي : والنساء ؟

سعد : فيكنّ مع رماة ضرار ينبلن عليهم ، ولتبق رايتهن لأزدة بنة الحارث ابن كلدة •

الجندي : وان بينهن امرأة تزعم أن لها أخا أسيرا في هذه المدينة ، وأنها قد نذرت لله أن تفك اساره بيديها ، وهي تلح في اجتياز النهر مع الفرسان •

سعد : أفسحوا لها مجال وفاء نذرها ، وليصحبها بعض رفيقاتها ، وليكنّ رديفات لبعض الفرسان ، وليحمهن رماة ضرار بنبالهم •

« يخرج الجندي ويدخل جندي ثالث »

الجندي : لقد بلغ عاصم الضفة الثانية بجنوده الستين ومعه نصارى النمر وعلى رأسهم أنس بن هلال ، ثم تلاحق سائر جنده وراءه ، وقد يكونون بلغوا الضفة الآن •

سعد : حمداً لك اللهم ، « للجندي » وفرسان زهرة ؟

الجندي : تركتهم على أهبة عبور النهر ، وهم بانتظار أمر القائد •

سعد : لقد أبلغتهم رأيي بوجوب اللحاق بفرسان عاصم ، ومن قدرت راحلته منهم فليردف واحداً من الرجالة • أما رماة ضرار وأبي زبيد فليلزموا مكانهم حتى يتم عبور سائر الفرسان ويبلغوا الضفة الثانية •

« يخرج الجندي، وتدخل امرأتان تحملان جريحاً قد ضمدت جراحه، فتضمانه على الأرض وتجلس احداهما خلفه تسنده »

سعد : « يدنو من الجريح ويضع يده على كتفه » لا بأس عليك يا أخا العرب ، ففي سبيل الله ما لقيت •

الجريح : أتحسبني جازعاً لما أصابني يا سعد ؟ والله لولا أنني أوثر استئناف الجهاد واستنزاف آخر قطرة من دمي في سبيل الله ، لما سألته الشفاء •

سعد : « يصفّق » يا منصور !

منصور : « يدخل » لبيك أيها القائد ·

سعد : ادع الطبيب صاعداً ليعنى بهذا الفتى الباسل ·

منصور : سمعاً وطاعة · « يخرج »

« تدخل امرأتان أخريان تحملان امرأة جريحاً، فتضعانها بجانب الجريح الأول مما يلي جبهة المسرح وتجلس احداهما خلفها تسندها »

الجريحة : نذرت دمي لله والوطن الذي نماني واشهدت الأسنة والظبى
ولولا فتى مازال في القيد راسفاً لقلت لداعي الموت: أهلا ومرحبا

سعد : ألف مرحى للفتيات اليعربيات · « يدنو منها » يا بنة العم ! أ أنت أخت الفتى الأسير ؟

الجريحة : أجل يا سعد · وقد كان يهون علي لو أنني استطعت انقاذه · ولكن شاء لي الله أن أصاب وأنا من الضفة الثانية على قيد ذراع ·

سعد : قرّي عينا ولا تجزعي · فان لأخيك اخوة وأخوات لن يدعوه في أيدي الأعداء · واني لأرجو أن يأتيك سالماً معافى · « يصفق » يا منصور !

« يدخل أحد الجنود »

الجندي : ماذا يأمر القائد ؟ فان منصوراً ذهب لاستدعاء الطبيب ولما يعد ·

سعد : اذهب مسرعاً وابلغ من تجده من القادة أو الجند الذين سيعبرون النهر، أن يبلغوا القائد عاصماً أن أول عمل يجب عليه انفاذه في المدينة المفتوحة هو انقاذ شقيق هذه الفتاة من أسره ، وارساله الينا على جناح السرعة · «للفتاة» ما اسم أخيك يا مجاهدة ؟

الجريحة : صهيب العامري ·

سعد : « للجندي » أسمعت ؟ اسم الأسير صهيب العامري · هلم على بركات الله ·

« يهم الجندي بالخروج ، فتسمع جلبة ووقع أقدام »

سعد : « للجندي نفسه » تعرّف لنا القادمين ·

« يخرج الجندي وتسمع زغردة نسوة »

سعد : لعل أخواتنا المجاهدات أقبلن يلتمسن قسطاً من الراحة

الجندي : « يعود مسرعاً » هو صهيب العامري يا سيدي ومعه بعض المجاهدين ، وقد استقبلتهم النساء بالزغاريد ·

سعد : أبشري يابنة العم ! لقد حقق الله رجاءنا وعاد اليك أخوك سالماً ، والحمد لله ٠

الجريحة : يا مرحباً يامرحباً « تحاول النهوض فتساعدها المراة التي تسندها ، وما تكاد تستوي قائمة حتى يدخل أخوها وحوله بعض المجاهدين ونسوة من رفيقات أخته ، فيضمها اليه ويقبل رأسها » ٠

صهيب : بوركت يابنة أم ، وحيّا الله أترابك ٠

الجريحة : سلمت يا بن أم ، وأعز الله الأمة بك وباخوانك ٠

صهيب : « لسعد » عفو القائد ، فقد غلبني الحنين ٠

سعد : لا بأس عليك ، وأهلا بك ٠ ومن أنبأك أن أختك عندنا ؟

صهيب : أعلمني أترابها المجاهدات « يشير الى من معه منهن » اللاتي أتينني في محبسي وفككن قيودي بأيديهن وفاء لنذرها ، وحضضنني على الاسراع اليك لأراها قبل أن تلحق بربها ، أو لأشهد جنازتها اذا كانت قد فازت بالشهادة ٠

الجريحة : الشكر لكن يا أخواتي الوفيات ٠

احداهن : انما الشكر لله وحده على ما هيأ لجنده المؤمنين من نصر مؤزر أتاح لنا الوفاء بوعد كنا قطعناه لك من قبل ٠

« يدخل منصور ومعه الطبيب »

سعد : « للطبيب » اليك هذين الجريحين ، عسى الله أن يكتب لهما البرء والسلامة على يديك ٠

« يجثو الطبيب يتفقد الجريحين ، ويأخذ سعد بحديث مع صهيب »

سعد : هل من بشرى لديك يا صهيب ؟

صهيب : كل البشرى أيها القائد ٠ فقد أتم الله نصره ٠ وتركت آخر فرسان زهرة ابن الحوية يعبرون النهر الى مدينة الايوان ٠

سعد : اللهم لك الحمد والمنّة ، لا نحصي ثناء عليك ٠

الطبيب : لا بأس على الجريحين باذن الله أيها القائد ، فان جراحهما ليست بالغة والحمد لله ٠ وأرى أن ينقلا الى مخيم المشافي لينالا الراحة اللازمة لهما ٠

سعد : احملنهما أيتها الآسيات ، واسألن الله لهما السلامة والشفاء ٠

« يحمل النسوة الجريحين ويخرجن بهما ويتبعهن كل من في المسرح ما خلا سعداً وصهيباً »

سعد : « لصهيب » ما صنع أهل البلد المفتوح يا ترى ؟

صهيب : اني غير قادر على اجابتك · فقد فوجئت بالنسوة يفككن أغلالي ويلقين الي حديث أختي ، فطرت واياهن الى النهر لا نلوي على شيء ، ويسر الله لنا من الفرسان من حملنا اليكم · بيد أني على مثل اليقين من أننا لم نصادف أي فارسي في طريقنا من السجن الى النهر ·

« يدخل القادة شرحبيل وهاشم وضرار وأبو زبيد ، فيسلمون ويبادرهم سعد بالسؤال » ·

سعد : خير أتى بكم جميعاً ان شاء الله ؟

شرحبيل : هو النصر المؤزر بحمد الله · فقد أتم فرسان عاصم وزهرة اجتياز النهر سالمين ، ودانت لهم مدينة كسرى · وقد أتينا نستطلعك رأيك فيما أنت عازم عليه الآن ·

سعد : نحمد الله على ما أنعم ونسأله الهداية الى سبيل الرشاد ·

« يسمع حداء نسوة ، فيتطلع سعد نحو مصدر الحداء »

ضرار : انهن أخواتنا سرية أزدة بنة الحارث ، يقصدن مخيمهن ، بعد أن لم يبق لهن عمل لدينا منذ أن توقفنا عن الرمي ·

« يدخل النسير »

السلام على القادة ، وحمداً لله على نعمة النصر ·

الجميع : وعليك السلام وألف حمد لله ·

سعد : ما وراءك يا نسير ؟

النسير : أزدة بنة الحارث قائدة أخواتنا المجاهدات . تستأذن في لقاء اخوتها القادة

سعد : مرحباً بها وأهلا ·

« يخرج النسير »

سعد : بارك الله بأخواتنا المجاهدات · ولقد أنبئت أن مقدمهن كان فاتحة النصر، اذ قذف الله الرعب في قلوب الأعداء حين رأوهن ، فولوا الأدبار ·

ضرار : اي والله يا سعد . فقد كنا في حيرة وارتباك، ما يدري رماتنا كيف يوجهون نبالهم حين تصدى الأعداء لفرساننا واختلطوا بهم على صفحة الماء ، فآثرنا أن نرمي الذين على الضفة لنردهم عن خوض اللجة ، حتى لاحت طليعة سرية النساء يلفها الغبار، ويملأ صدى نشيدها الآفاق ، فاذا بالضفة تقفر ممن كانوا يملؤونها ، واذا باللجة تنكشف عن فريقين من خواضها ، فريق يتراجع منهزماً فيكون هدفاً عارياً لنبالنا ، وفريق يجلجل بالتكبير ويندفع وراء المنهزمين يضرب في أقفيتهم حتى يبلغ الضفة الثانية بسلام.

« تدخل أزدة رافعة راية النسوة والى جانبها النسير . وتتراءى جموع النسوة وراء حواجز المسرح » .

أزدة : حيا الله قادتنا وحماتنا وبناة أمجادنا .

الجميع : حيا الله اللبوة قائدة اللبوات .

سعد : أهلا بك يابنة الحارث ، وشكر الله سعيك وسعي أخواتك المجاهدات .

أزدة : أيها القادة ! ان بناتكم وأخواتكم لم يحملهن على اللحاق بكم شك في بطولاتكم أو ريبة في وعد الله أن ينصر جنوده المؤمنين ، وانما هو الشعور بالواجب والرغبة في أدائه . وانهن ليعرفن أنهن قد اجترأن على مخالفة ما رآه أمير المؤمنين لهن . وقد أوفدنني اليكم رجاء أن تكونوا شفعاءهن عنده ، ولأهنئكم بما كتب الله لعباده المؤمنين على أيديكم ، من نصر باهر وفتح مبين .

سعد : لا تثريب عليكن ، وان أمير المؤمنين ما كان جاهلا حقكن بالجهاد ، ولا منكراً عليكن بلاءكن فيه ، وانما آثركن بالراحة والسلامة ايماناً منه بأن الجيش قد يغني بعضه عن بعض ، وان الواجب قد تنهض به فئة فتسقطه عن الآخرين .

« يدخل جندي مسرعاً »

الجندي : البشرى أيها القائد المظفر !

سعد : بشرت بالخير يا أخا العرب . ما وراءك ؟

الجندي : نصر من الله وفتح مبين ، لقد رفعت راية العرب على ايوان كسرى ،وعلا في أجوائه اسم الله العظيم . وهذه رسالة من القائد عاصم بن عمرو .

سعد : « يتناول الرسالة فيفضها ويتلوها جهرة » : بسم الله الرحمن الرحيم ، من عاصم بن عمرو قائد حملة مدائن كسرى ، الى سعد بن أبي وقاص قائد جيش العراق : سلام عليك ، فاني أحمد الله الذي لا اله الا هو ، وأصلي وأسلم على نبيه محمد بن عبدالله هادينا الى الحق وقائدنا الى

الخير • وبعد فان الله سبحانه قد أنجز وعده ونصر جنده ، فأذعنت مدينة كسرى وألقت السلم ، وفر يزدجرد بأهلـه الى حلوان ، وتردد اسـم الله في جنبات الايوان • وان ما خلفه وراءه من مال ومتاع وآنية وألطـاف يكاد يضيق عنه الحصر • واني قد أعددت السفن لنتل من ترىالحاقهم بنا من القادة والمجاهدين ، على اننا لا نشكو من قلة • فان رأيت أنتكون على رأسهم حتى تنظر فيما يجب عمله فملت ان شاء الله • والسلام عليك ورحمة الله وبركاته •

سـعد : « يطوي الرسالة » الله أكبر ولله الحمد •

من حولـه : الله أكبر ولله الحمد •

من الخارج : الله أكبر ولله الحمد • « ترافقها زغاريد النسوة » •

سـعد : « للجندي الرسول » وما صنع أهل البلد المفتوح يا فتى ؟

الجندي : لقد كتب الله عليهم الجلاء جملة ، فلم نعثر في الدار على ديّار ، الا ثلة من جند كانت تحرس الايوان، سرعـان ما استأمنت وألقت بأيديها الى الاسار •

سـعد : ذلك فضل الله علينا وجلت آلاؤه « يتوجه بالخطاب الى من حوله » : أيها القادة ! لقد سمعتم رسالة أخيكم عاصم ومقالة أخيكم هذا المجاهد ، فما الذي ترون عمله الآن ؟

هاشـم : كان العزم أن يندفع الجيش كله وراء الفرسان ، ولكن عاصماً يقولالآن انهم لا يشكون من قلة ، فالرأي رأيك الآن يا سعد •

سـعد : نعم • فان عاصماً انما يرمي الى احصاء الفيء واقامة حق الله فيه •والذي اراه أن نسرع فنزف بشرى الفتح الى أمير المؤمنين ، ونسأله التوجيـه الرشيد في خطواتنا المقبلة ، ثم تلحق فئة قليلة منا بعاصم تعاونه فيما يرمي اليه ريثما تأتينا توجيهات عمر •

شرحبيـل : عزم الله لك على الرشد ، فاختر من تشاء ليكون في صحبتك •

سـعد : أرى فيمن حضر مجلسنا هذا كفاية • فليمهد كل منكم الى مـن يخلفه في أصحابه الى أن نبلغهم رأي عمر • وهذا أخوكم « يشير الى الجنديالرسول» سيعود الى عاصم ويطلعه على عزمنا ، ليرسل الينا سفينة تحملنا اليه • فهلموا على بركات الله •

« يتحركون جميعاً للخروج ، فتتكلم أزدة » :

أزدة : وهل لأختكم مكان في سفينتكم تلك ؟

سـعد : كيف لا ؟ وانما يسّر الله الفتح على وجوهكن ؟

أزدة : اذن ، فان راية النساء هذه كانت من حق بنانة العامرية بعدي ، فأما وأنها تستجم اليوم من جراحها فهي لأختها دهماء أم الشهيد همّام البجلي ، فاذا أذنتم دفعتها اليها على مشهد منكم ، تكرمونها بذلك ، وانها بالتكريم لحرية ·

صهيب : لله أنت يابنة الحارث ، ما أوفاك وأعدلك !

أزدة : بوركت يا صهيب وبوركت أختك بنانة، فانها والله لمفخرة النساء العربيات·

سعد : لله درّك يا أزده · هلمي فادعي صاحبة علمك ، ومن أحرى بالتكريم من أمهات الشهداء ؟

أزدة : « تتجه الى حيث يتجمع النسوة وراء الحواجز » : الينا يا دهماء يا أم الشهيد همام !

دهماء : « تدخل » سلام الله ورحمته عليكم أيها القادة الأنجاد ·

الجميع : وعليك السلام والرحمة ، أم الشهيد الخالد ·

أزدة : يا خالتي دهماء ! هذه راية النسوة ، وان فيها لصبغاً من دماء شهدائنا الأبرار · وأنا أودعك اياها ، فأنت الجديرة برعايتها والاحتفاظ بها عالية مرفرفة باذن الله ·

دهماء : « تأخذ الراية فتقبلها وتضمها الى صدرها » بروحي دمك يا همّام ودماء اخوانك الشهداء · لأحفظن رايتكم عالية خفاقة حتى يأذن الله باجتماعنا في مستقر رحمته ·

سعد : بارك الله بك أم الشهيد · انشري علمك وتقدمينا على بركات الله ·

« ترفع دهماء الراية ، ويتحرك الجمع للخروج ، فيزغرد النسوة ويشرعن بالحداء » :

يا مرحبا يا مرحبا بالمجد تبنيه الظبى

* * *

بشرى الهدى بشرعنا بشرى الورى بعدلنا
بشراك يا دنيا بنا نورا يشق الغيهبا

« ويغلق الستار بتؤده حتى يلتئم مع آخر خارج من المسرح »

حمص : رضا صافي

لغات العرب في كتب المعرّي

محمد طاهر الحمصي

كان أبو العلاء المعري علاّمة عصره في اللغة ، وكان اطلاعه عليها أمراً باهراً • ولقد أخذ الناس في عصره بما رأوا منه وما سمعوا عنه من احاطة بأسرار اللغة وحذق بعلوم العربية ، فرفعوه الى منزلة الجهابذة المتقدمين من أمثال الخليل وسيبويه(١) وقد عرف ذلك منه كل من ترجم له من معاصريه وغيرهم على حد سواء • ويكفي المرء شاهداً ماقال فيه تلميذه أبو زكريا التبريزي : « ما أعرف أن العرب نطقت بكلمة ولم يعرفها المعري »(٢) •

وبعد ، فالمطلع على آثار المعري الباقية ـ وما بقي منها الا القليل ـ يرى أنه فقه القرآن الكريم قراءة وتفسيراً ، وخبر الحديث الشريف لغة ودراية ، ووعى كلام العرب حفظاً واستيعاباً • ويلمس عنده عناية شديدة بتفسير اللغة وشرحها وتتبع شواردها ، فهو لا يكاد يترك لفظاً يفتقر الى الشرح الا وقف عنده ، وأزال ما يمتوره من الغموض والابهام ، سالكاً الى ذلك سبيل الاحاطة والاستقصاء ، من تتبع لمعاني اللفظ وعناية بذكر اللغات المختلفة • وهو اذ يذكر لغة ما ، يبلغ الغاية في الحديث عنها ، فلا ينسى أن ينسبها الى ذويها ، ويستشهد لها من محفوظه الثر •

فليس ببعيد اذاً أن تجد عنده فائدة لا تجدها عند غيره ، وعسى أن يكون فيما سأقدمه من كلام المعري شاهد عدل ودليل صدق •

● نقل حركة هاء التأنيث في الوقف الى الحرف الذي قبلها مع حذف الألف لغة لخمية :

قال أبو العلاء في رسالة الصاهل والشاحج /٤٦٨ :

« واذا صح مذهب من يزعم أن حركة هاء التأنيث تنقل الى ما قبلها في الوقف ـ وهي عندهم لغة لخمية ـ فهي مثل لرجل طرح ثقل نفسه وحمل ثقل غيره •••••• ومن هذه اللغة اللخمية قول الشاعر :

فاني قد رايت بأرض قومي
حوادث كنت في لخم أخافه(٣)

يُنشَد بفتح الفاء • وكذلك قول الراجز :

ليس واحد عليَّ نعمه
لا لا ولا اثنين ولا أهمّه

يريد : ولا أهمها ، حكاه (المفجّع) في (حد الاعراب)(٤) •

وقد ذكر ابن الأنباري في (الانصاف في مسائل الخلاف) هذه اللغة اللخمية بقوله بعد أن روى البيت الأول الذي فيه (أخافه) :

« يريد (أخافُها) فحذف الألف ، والقى حركة الهاء على الفاء ، وهي لغة لخم »(٥) •

● ابدال تاء الجمع هاء في لغة قوم من طيىء في الوقف :

ذكر أبو العلاء هذه اللغة في كتاب (عبث الوليد/١٠٤) في معرض تعليقه على قصيدة تائية للبحتري فقال :

« وقد جاء بالتاءات في هذه القصيدة على ثلاثة أضرب : تاء أصيلة مثل تاء (الأوقات)، وتاء جمع مثل تاء (عرفات)(٦) وتاء (مضبات) ، والعرب مجمعون أن يقفوا بالتاء على مثل هذه الحروف ، الا أن (الفراء)(٧) حكى أن قوماً من طيىء يقفون بالهاء ، فيقولون في مثل مسلمات :مسلماه» •
وقد ذكر (ابن يعيش) هذه اللغة في (شرح المفصّل ٤٥/١٠) محكية عن (قطرب)(٨) لا عن (الفراء) ، قال :

« وحكى (قطرب) عن طيىء أنهم يقولون : كيف البنون والبناه ؟ وكيف الاخوة والأخواه؟ فأبدلوا من تاء الجمع هاء في الوقف، كما يبدلونها من تاء التأنيث الخالصة، وذلك شاذ » •

وذكرها كذلك (ابن عصفور) في (الممتع ٤٠٢/١) فقال :

« وأبدلت [الهاء] من تاء التأنيث في الاسم في حال الافراد في الوقف ، نحو :(طلحة) و (فاطمة) •

وحكى (قطرب) عن طيىء أنهم يفعلون ذلك بالتاء من جمع المؤنث السالم ،فيقولون: كيف الاخوة والخواه؟وكيف البنون والبناه؟»

● الوقف بالتاء على ماكان مختوماً بتاء التأنيث :

قال أبو العلاء في الموضع السابق من كتاب عبث الوليد/١٠٥ :

« وتاء تكون في الوقف هاء ، وهي قوله: المسماة ، وقد حكت الجماعة أن من العرب من يقف على مثل هذه بالتاء ، الا أن الوقف بالهاء هو الوجه » •

وهذه اللغة حكاها (سيبويه) في (الكتاب ١٦٧/٤) مروية عن (أبي الخطاب)(٩) عن أناس من العرب ، فقال :

« وزعم أبو الخطاب أن أناساً من العرب يقولون في الوقف : طلحت » •

وقد ذكرها كذلك (ابن جني) في الخصائص ، و (ابن يعيش) في شرح المفصل (١٠) •

● من العرب من يقف بنقل حركة الاعراب الى الساكن قبلها :

قال أبو العلاء في كتاب (عبث الوليد/ ٣٤١) :

« ... لأن بعض العرب يقول في الوقف: هذا عبدُ، فيضم الباء ينقل اليها حركة الدال، ويقول في الخفض : مررت بعبِدْ » .

وذكر (ابن جني) هذه اللغة في باب الجوار من كتاب (الخصائص ٣/٢٢٠)فقال:

« عليه أيضاً أجازوا النقل لحركة الاعراب الى ما قبلها في الوقف ، نحو : هذا بكُرْ ، ومررت ببكِرْ . الا تراها لما جاورت اللام بكونها في العَين صارت لذلك كأنها في اللام لم تفارقها »(١١) .

ويستشف من كلام ابن جني وكلام أبي العلاء أن هذه اللغة في الوقف جارية على حالتين من حالات الاعراب ، هما الرفع والجر دون النصب :

وقد أطال (ابن يعيش) في حديثه عن هذه اللغة وأجاد ، وأربى على ما ذكره ابن جني وأبو العلاء المعري ، فقال في (شرح المفصل ٩/٧١) :

« ومن الناس من يكره اجتماع الساكنين في الوقف كما يكره ذلك في الوصل ، فيأخذ في تحريك الأول ، لأنه هو المانع من الوصول الى الثاني ، فحركوه بالحركة التي كانت له في حال الوصل . فان كان مرفوعاً حولوا الضمة الى الساكن قبله ، ويكون في ذلك تنبيه على أنه كان مرفوعاً، وخروج عن عهدة الساكنين وكذلك الجر . تقول في المرفوع : هذا بكُرْ . والأصل : هذا بكرٌ يافتى . وفي الجر: مررت ببكِرْ . والأصل : ببكرٍ يافتى . ..... ولا يفعلون ذلك فيما كانت حركته فتحة ، نحو : رأيت الرجل والبكرْ . وقد أجازه الكوفيون . وانما لم يجز ذلك في النصب من قبل أن الأصل من قبل دخول الألف واللام : رأيت رجلا وبكرا ، في الوقف ، فاستغني بحركة اللام والراء عن القاء الحركة على الساكن ، فلما دخلت الألف واللام قامتا مقام التنوين ، فلم تغير الكاف في (البكر) لما لم تغيّر في (رأيت بكرا) حين جعلت الألف بدلا من التنوين . وأجروا الألف واللام مجرى الألف المبدلة من التنوين اذ كانت معاقبة للتنوين . وقال قوم : ينبغي على قياس من يقف بالسكون على المنصوب كما يقف على المرفوع والمجرور ، ويقول : رأيت بكَرْ وأكرمت عمَرْو ، أن يقول : رأيت بكَرْ وعمَرْو، كما يفعل في المرفوع وهو قول حسن وقياس صحيح . والكوفيون يجيزون ذلك في المنصوب كما يجوز في المرفوع والمجرور . قالوا : وذلك لأن الغرض من هذا النقل الخروج من عهدة الجمع بين الساكنين ، وذلك موجود في النصب كما هو موجود في الرفع والجر . وهو قول سديد » .

● بعض العرب يجعل الياء المشددة في الوقف جيماً :

قال أبو العلاء في رسالة الصاهل والشاحج/٦٠٠ :

« فهذه حكاية (سيبويه) أن بعض العرب يجعل الياء المشددة في الوقف جيماً . وغيره يجعل الوصل مثل الوقف . قال الراجز:

لا تعجبني لعجة المحتج
ان الفرار في الحروب منج
خالي لقيطٌ وابو علجْ
المطعمان اللحم بالعشجْ
وبالغداة فلَق البرنجْ
ينزع بالقرن وبالصيصجْ»

وقد نسب (سيبويه) هذه اللغة الى أناس من بني سعد ، فقال في الكتاب٤/١٨٢:

« وأما أناس من بني سعد فانهم يبدلون الجيم مكان الياء في الوقف ، لأنها خفية ،

فأبدلوا من موضعها أبين الحروف ، وذلك قولهم : هذا تميمجّ ، يريدون : تميميّ ، وهذا عَليجّ ، يريدون : عليّ » .

وذكر (ثعلب) (١٢) هذه اللغة في مجالسه ١/١١٧ وقال :

« لا بأس أن تجيء في الياء المخففة . وأنشد :

يا رب ان كنت قبلت حجّتج
فلا يزال شاحج ياتيك بج» .

واتفق كثير من علماء اللغة على جواز ابدال الجيم من الياء مشددة ومخففة(١٣) . ولكن أبا العلاء لم يحك الا اللغة التي تبدل فيها الجيم من الياء المشددة في الوقف .

● تقلب طيىء الياء التي هي لام الكلمة الفاً اذا كان ما قبلها مكسوراً :

ذكر أبو العلاء هذه اللغة في مواضع عديدة من كلامه : الفصول والغايات/ ٤٣٥ ـ رسالة الصاهل والشاحج/٤٠٦ ـ عبث الوليد /٥٢٥ ـ رسالة الغفران / ٢٤٨ ـ شرح ديوان ابن أبي حصينة / ٢٣٩ ـ شرح ديوان أبي تمام للتبريزي ٢/١٩٠ .

قال في رسالة الصاهل والشاحج/٤٠٦ :
« ويحتمل (عصاك) وجهاً أخر وهو أن يكون من : عصيته بالسيف ، اذا ضربته به، وقلت الياء ألفاً على لغة طيىء ، كما يقولون : قد رضاه ، يريدون : قد رضيه ، ومتفناة يريدون : متفنية ، وباناة ،يريدون: بانية . وأنشد أبو زيد :

واسمر خطّي رضاه ابن عازبة

وأنشد أيضاً :

ثم غدت تنفض أحراداها
ان متغناة وان راعيّه

يريد : متغنية . وقال الآخر :

وما الدنيا بباقاة لحي
ولا احد على الدنيا بباق

يريدون : بباقية . وهو كثير في أشعار الطائيين ، وربما وجد في أشعار غيرهم من العرب . وقد كان جاورهم امرؤ القيس ، فجاء بشيء من هذه اللغة ، كقوله :

غير باناة على وتره

أي غير بانية . وكقوله :

لها متنتان خظاتا كما
أكب على ساعديه النمر

يريد : خظيتا ، فقلب الياء الفاً .هذا رأي أهل البصرة من أصحاب النظر ، وقال بعض الناس : أراد خظاتان ، بالنون ، وهو تثنية خظاة(١٤) » .

وقد ساق المعري الشواهد الآتية على هذه اللغة في مواضع أخرى من كلامه :
الفصول والغايات /٤٣٥ :

قول الشاعر :

بريح من الكافور والمسك أبرمت
به شعب الأوداة من كل جانب

وقول امرىء القيس :

عارض زوراء من نشم
غير باناة على وتره

وقول الشاعر :

لقد آذنت اهل اليمامة طيىء
بحرب كناصاة الحصان المشهّر

الأوداة: الأدوية، وغير باناة : غيربانية، وكناصاة : كناصية .

عبث الوليد / ٥٢٤ ـ ٥٢٥ :

قول زيد الخيل :

فلولا زهـــير أن أكدّر نعمة

لقاذعت كعبا مابقيت وما بقى

قاذعه : شاتمه • بقى على اللغة الطائية : بقي •

وقول طفيل الغنوي :

فلما فنى ما في الكنائن قارعوا

بكل رقيق الشفرتين مشطّبِ

فنى على لغة طيىء : فنيَ •

شرح ديوان ابن أبي حصينة/ ٢٣٩ :

قول الشاعر :

يا من رأى البرق يسرى في ملمّعةٍ

كما رأيت بكف الموقد السّعفا

يسرى مضارع سرى على لغة طيىء : يريدون يسري •

وقول الشاعر :

أدفنّ قتلاهـا وآسو جراحهـا

وأعلم أن لا زيغ عما منى لها

يريد : منيَ لها أي قدّر •

وقد ذكر (ابن عصفور) هذه اللغة في (الممتع ٢/٥٥٧)(١٥) فقال :

« ويجوز في لغة طيىء أن تحوّل الكسرة التي قبل الياء فتحة، فتنقلب الياء ألفالتحركها وانفتاح ما قبلها ، فيقال في (باقية) و (ناصية) : (باقاة) و (ناصاة) • وأما غيرهم من العرب فلا يجيز ذلك الا فيما كان من الجموع على مثال (مفاعل) نحو قولك في (معايٍ) جمع (مُعيية) : (معايا)،وفي (مدار) جمع (مِدرى) : (مدارى) » •

● تقلب ألف المقصور ياء اذا كان مضافا الى ياء المتكلم وادغام الياءين لغة للعرب :

قال أبو العلاء في (رسالة الهناء/٣٦):

« و (ردَيّ) في معنى (رداي) أي الهلاك الذي ينزل به من قبلي ، وهذه لغة للعرب يستعملونها في المقصوركله ، فيقولون: هديّ ونويّ • قال الشاعر(١٦) •

ألـم تر أننــي جـاورت كعبا
فكان جوار بعض الناس غيثا

فابلونـــي بليّتكم لعلّـــي
أصالحكـم واستـدرج نويّا »

وقال في (رسالة الملائكة /١٨٠) :

ومن ذلك القراءة التي تروى عن أبي اسحاق : (فمن تَبع هُدَيّ فلا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون)(١٧) ، هذه على لغة من قال: (هُديّ)،وعلى هذا ينشد قول أبي ذؤيب(١٨)

تركوا هَوِيّ وأعنقوا لهواهمُ
فتخرّموا ولكــل جنبٍ مصرعُ

ولو أنشد (هوايَ) لم يكـن بالوزن بأس ، والاستشهـاد بالشعر على نوعـين : أحدهما لا مزية فيه للمنظوم على المنثور ، والآخر يكون حكم الموزون فيه غير حكم ما نثر، فالضرب الأول كبيت أبي ذؤيب الذي مر • والضرب الآخر هو الذي يكون الوزن ان غُيّر عما استشهد به عليه لحقه اخلال كقوله:(١٩)

ألا مـن مبلـغ الحرّين عنّي
مغلغلـة وخصّ بهـا أبيّـا

يطـوّف بي عكـبٌ في معـد
ويطعنُ بالصُمُلة في قفيّـا

فهذا لا يمكن الا على لغة من قال : قفيّ » .

وذكر ابن يعيش هذه اللغة في شرح المفصّل ٣/٣٣ ، وأضاف الى الشاهدين السابقين قول طلحة ـ رضي الله عنه ـ حين عاتبه عليّ ـ كرم الله وجهه ـ على رجوعه عن مبايعته : بايعت واللجُ على قفيّ . أي مكرها ، واللجّ : السيف . واستشهد أيضاً بقراءة من قرا : (يا بشريّ هذا غلام)(٢٠)

● تسكين أوسط الثلاثي لغة ربعية :

مواضع ذكرها فيكلام المعري : الفصول والغايات /٣٥٠ ـ ورسالة الأخرسين مع رسالة الغفران تحقيق كيلاني/٥٢٣ ، ورسالة الصاهل والشاحج / ١٢٤ ، ٤٤٠ ، ٦٦٦ ، ورسالة الهناء/٣٥ ، وشرح ديوان ابن أبي حصينة/١٠٤ ، ١١١ .

قال في الفصول والغايات / ٣٥٠ :

« قال الراجز :

يشرب ما في جانب المقراة

مابقْي في الحوض من الصراة

بقي : لغة ربعية، يسكنون أوسط الفعل اذا كان مكسوراً أو مضموماً ، فيقولون : علْم الرجل وكر م في معنى (عَلِمَ) و (كَرُم)، وربما استعملها غيرهممن العرب . قال امرؤ القيس :

نزلت على عمرو بن درماء شاتيا

فيا كرْم ماجاراوياكرْم مامحل

وقال القطامي :

ابونا فارس الفرسان علقت

بكفيه الأعنة والغوار

أراد : عليقت .

وقال فيرسالة الصاهل والشاحج/٤٤٠ :

« وأما المتصرف من النفر في ذهاب أو مجيء كالمنادين والدلالين ، فانه اذا حمل في مجلاه فقدت حركته في المعاش ، فكان مثله مثل متحرك من الحروف سُكّن ، كما قال الراجز :

وَرْدَ عليه طالب الحاجات

وهذا تليل ، لأنه سكّن الفتحة . وانما شبهته بالمفتوح الذي يسكن ، ولم أشبهه بالمضموم والمكسور ، لأن من شأن (ربيعة) أن تسكن ما كان كذلك من الأسماء والأفعال ما لم يكن المتحرك بضم أو كسر في الطرف ، فيقولون : كرْم ، أي كَرُم ، وعلْم ، أي علم . وقياس لغتهم أن يقولوا : كبْدوكتْف، في الكَبِد والكتِف . قال القطامي :

اذا نشبت مخالبه وعلقت

له الأنياب ترْك له المزار

يريد : نَشِبت وعَلِقت وتُرِك . وقال أخر :

اذا لم يكن قبل النبيذ ثريدة

ملبّقة صفراء شحمٌ جميعها

فانالنبيذ الصرد ان شرْب وحده

علىغير شيء أحرقالكبد جوعها

فهذا ليس عندهم من الضرورة .

واليك الشواهد التي ساقها على هذه اللغة في المواضع الأخرى من كتبه :

رسالة الصاهل والشاحج/٢٩٨ :

المثل : لم يحرم من فُزْدَ له (٢١) .

رسالة الصاهل والشاحج /٦٦٦ :

قول أبي النجم العجلي :

حتى اذا ما رضيَ من كمالها ·
ركَّبها القانص في مرجالها

شرح ديوان ابن أبي حصينة/١٠٤ :

قول الراجز :

رَجلان منضبَّة أخبرانا
انّا راينا رجلا عريانا

شرح ديوان ابن أبي حصينة/١١٠ :

قول عمرو بن كلثوم :

اذا ما الملك سام الناس خسفاً
أبينا أن يقرّ الخسف فينا

وقد جعل (سيبويه) هذه اللغة مدار حديثه في باب من أبواب كتابه سماه : (هذا باب مايسكّن استخفافاًوهو في الأصل متحرك)، وذكر أن تسكين أوسط الثلاثي لغة بكر بن وائل ، وأناس من بني تميم وهي جارية فيما كان أوسطه مضموماً أو مكسوراً من الثلاثي، فاذا كان مفتوحاً فانهم لا يسكنونه ·

ثم ذكر أن هذه اللغة قد تجيء فيما كان على أكثر من ثلاثة أحرف وقال : « ومما أشبه الأول :مما ليس على ثلاثة أحرف قولهم: أراك منتفخاً ، تسكّن الفاء، تريد : منتفِخاً، فما بعد النون بمنزلة (كبْد) » (٢٢) ·

واستشهد (ابن جنّي)(٢٣) على التسكين في غير الثلاثي ببيت العجّاج :

فبات منتصباً وما تكردسا (٢٤) ·

● بناء المثنى على الألف في كل المواضع لغة بني الحارث بن كعب :

ذكر أبو العلاء هذه اللغة في (الفصول والغايات /٦٣) عند تفسيره قوله : (يعسل رمحه في يداه) فقال : « (يداه) على لغة بلحارث بن كعب · قال هوبر الحارثي :

الا هل أتى التَيم بن عبد مناة
على الشنء فيما بيننا ابن تميم

بمصرعنا النعمان يوم تألبت
علينا جموع من شظى وصميم

تزوّد منّا بين أذناه ضربة
دعته الى هابي التراب عقيم » ·

موضع الشاهد قوله : (بين أذناه) بنى المثنى على الألف ، فلم يجرّه بالياء ·

وذكرها أيضاً في (رسالة الصاهل والشاحج/٦٣٧) فجاء بالشاهد السابق نفسه ، وأضاف اليه ثمة شاهداً أخر هو قول المتلمس :

فاطرق اطراق الشجاع ولو يرى
مساغا لناباه الشجاع لصمّما

موضع الشاهد قوله : لناباه ·

وذكر (ابن يعيش) أن هذه اللغة تنسب الى بني الحارث وبطون من ربيعة ، وأنها لغة فاشية وساق عليها شواهد عديدة(٢٥) ·

● فتح نون التثنية لغة :

يذكر أبو العلاء في الموضع السابق من رسالة الصاهل والشاحج / ٦٣٧ أن بناء المثنى على الألف يمكن أن يحمل على مذهب من فتح نون التثنية ، فيقول :

« ويكون هذا القول محمولا على مذهب من فتح نون التثنية · وأنشد المفضّل ·

ان لسلمى عندنا ديوانا
أخزّر فلانا وابنه فلانا
كانت عجوزا غبرت زمانا
نصرانة قد ولدت نصرانا
اعرف منها الجيد والعينانا
ومقلتان أشبها ظبيانا (٢٦)

وأنشد (الفراء) لحميد بن ثور يصف القطاة •

على أحوذيَّينَ استقلّت عشيةً
فما هي الا لمحةٌ وتغيبُ(٢٧)

فتح نون (أحوذيين) وهما الجناحان في البيت • وقال الراجز :

أصبح زبنٌ خفِشَ العينيّنَه
يحلفُ لا يرضى بنعجتينَه
يا ليته يعطي دريهمّينَه

وزعم أصحاب القراءة أن (عبدالوارث) ـ صاحب أبي عمرو بن العلاء ـ قرأ الآية بفتح النون (أتعدانَني أن أخرج وقد خلت القرون من قبلي)(٢٨) •

● اذا كان ثاني (فعيل) أو (فعِل) حرفاً من أحرف الحلق فان قبائل كثيرة من العرب يكسرون الحرف الذي قبله :

قال أبو العلاء في الفصول والغايات / ٢٣٦) :

« واذا كان ثانيَ (فعيل) أو (فعِل) حرف من حروف الحلق الستة ، وهي : الهمزة والهاء والعين والحاء والغين والخاء ، فان قبائل كثيرة من العرب يكسرون الحرف الذي قبلها ، فيقولون : شِعير ، وبِعير ، ونِئيم الأسد » •

وقد نسب (سيبويه) في (الكتاب ٤/ ١٠٧ ـ ١٠٨) هذه اللغة الى تميم فقال :

« مطّرد ذلك فيهما ، لاينكسر في(فعيل) ولا (فعِل) ، اذا كان كذلك كسرت الفاء في لغة تميم • وذلك قولك : لِئيم وشِهيد وسِعيد ونِحيف ورِغيف وبِخيل وبِئيس ، وشِهد ولِعب وضِحك ونِغِل ورِخم » •

● كسر أحرف المضارعة ما عدا الياءلغة للعرب فيما كان على (فَعِلَ ـ يفعلُ)من الثلاثي ، وفيما جاوز أربعةَ أحرف :

قال أبو العلاء في (رسالة الملائكة / ١٢٣ ـ ١٢٥) :

« ويدلك على أن الكسرة عندهم مع الهمزة أيسر منها مع الياء وأنهم يقولون : إعلمُ وإستعينُ وإخال : فيكسرون مع الهمزة كما يكسرون مع التاء والنون ••• وهذهلغة للعرب فيما كان على (فعِل ـ يفعلُ) ،وما جاوز الأربعة نحو : (اسودّ) و (اقشعرّ)، واذا صاروا الى الياء فرّوا الى الفتح ، فلم يقولوا : يِعلم ، كذلك يقول (سيبويه) ، وقد حكاها الفرّاء عن قوم من العرب ،وان صحَّت فهي شاذة » •

وقد عقد (سيبويه) في (كتابه٤/١١٠) باباً لهذه اللغة سمّاها : « هذا باب ماتكسر فيه أوائل الأفعال المضارعة للاسماء » ، وذكر أن هذه اللغة لجميع العرب الا أهل الحجاز •

● (إنّ) بمعنى (نعم) تكثر في لغة كنانة ومن جاورها من أهل مكة :

قال أبو العلاء في (عبث الوليد/٦٦) معلقاً على بيت البحتري :

اذا اتبعَ الرمح المركّب راسه
عليه بلعنٍ قلت : ان وراكبه

« (إنّ) في معنى (نعم) ، وهي كثيرة في لغة كنانة ومن جاورهم في مكة ونواحيها ، وانما أخذ أبو عبادة [البحتري] هذا المعنى من حديث يروى عن (ابن الزبير) ، وذلك أن (فضالة بن شريك الأسدي) قدم عليه ـ وقيل : انه عبدالله بن فضالة ـ فسأله شيئاً

فلم يسمح له به ، فقال فضالة : لعن الله ناقة حملتني اليك ، فقال ابن الزبير: انّ وراكبها أي نعم ولعن راكبها . ومن ذلك قول الراجز:

يا عمرَ الخيرِ جُزيت الجنه
اكسُ بُنيّاتـي وامهنّـه
وقل لهنّ : انّ انّ انّه
اقسـم بالله لتفعلنّه

وذكر أبو العلاء هذه اللغة في (انّ) في موضع آخر من كتاب (عبث الوليد) في الصفحة ٤٠٦ ، وأورد شاهدين عليها أولهما قول الشاعر :

قلت لها والثوب عني لم يبن
أنتِ اسيماء فقالت لي : إنْ

وثانيهما قول الآخر ، وهو عبيد الله بن قيس الرقيات :

ويقلن شيبٌ قد علا
ك وقد كبرت فقلت : انه

● حذف ياء الاسم المنقوص المنصوب وتنوينه لغة للعرب عند الكوفيين :

ذكر أبو العلاء هذه اللغة في (رسالة الصاهل والشاحج/٦٦١ ـ ٦٦٢) فقال في معرض كلامه على (ارمناز) البلدة القديمة:

« ... وان شئت كان من قولك : ارمِ نازِ ، أي ارم يا مسلم بسهامك أو بعزيمتك نازيًا من الأعداء. وهذه لغة للعرب ، يقولون: رميت بازِ ، وضربت غازِ . وهو على رأي البصريين ضرورة ، وعند الكوفيين لغة .وقال الشاعر :

ولو ان واشٍ باليمامة داره
وكنت باعلى حضرموت اسرى ليا(٢٩)

وأنشد (الفرّاء) :

فكسوت عارِ جسمه فتركته
جذلان جاد قميصه ورداؤه » .

● ابدال لام التعريف ميمًا على لغة حِميَر :

ذكرها في (رسالة الصاهل والشاحج / ٤٨٥) وأورد لها الشواهد الآتية :

١ ـ حديث رسول الله ﷺ : « ليس من امبرُ امصيامُ في امسَفَرِ » .

٢ ـ قول أبي هريرة : « طاب امضَربُ » يريد : طاب الضربُ .

٣ ـ قول الشاعر :

ذاك خليلي وذو يناصحني
يرمي ورائي بامسهمِ وامسلمهْ

يريد : بالسهم والسلمة :

٤ ـ قول بعض شعراء اليمن :

سبتني جبُّتي رُهمُ
بوجهٍ مثلِ ذى امشرقِ
وفـرعٍ مثلِ عنثابِ
وفرقٍ ايّما فرقِ
اذا تمشي تدفّاعا
كمشي امفحل ذي اموَسقِ
أيا ليتها لدغتْ
وادعى كيمَ ذي أرقي

● ابدال السين والصاد الساكنتين قبل الدال زايًا :

قال في (رسالة الصاهل والشاحج/١٢٤):

« وقالوا في المثل : (لم يُجرم من فزدَ له (٣٠) يريدون : فصد له ، فسكنوا الصاد على لغة ربيعة ثم أبدلوا منها الزاي » .

وقد حكى (التبريزي) عن أبي العلاء في (شرح ديوان أبي تمام ٢/١٢٠) أن ابدال السين والصاد الساكنتين قبل الدال زاياً لغة لبعض العرب ٠

وقد ذكر صاحب المفصل ابدال السين والصاد زاياً ٠ ومما قاله في ابدال الصاد :

« والصاد الساكنة اذا وقعت قبل الدال جاز ابدالها زاياً خالصة في لغة فصحاء من العرب ، ومنه : (لم يُحرَم من فُزدَ له) ، وقول حاتم(٣١) (هكذا فَزْدي أنه) ٠ وقال الشاعر :

ودع ذا الهوى قبل القِلى، تركُ ذي الهوى
متينَ القوى خيرٌ من الصَّرمَ مزدَرا»(٣٢)

● مجيء (ذو) في لغة طيىء بمعنى (الذي) :

ذكرها في (عبث الوليد/٢٥٥ ــ ٢٥٦) وأورد لها هذا الشاهد ، وهو قول حاتم :

اذا ما أتى يوم يفرق بيننا
بموت فكن يا وهم ذو يتاخر

● بعض العرب يقول (الاثن) يجعله الواحد من (الاثنين) :

قال في (رسالة الملائكة/١٤١) :

« وقد حكي أن بعض العرب يقول : (الاثن) فيجيء به على لفظ (ابن) ٠ووزن (اثن) على هذا القول : (افع) ، ووزن (اثنين) يجب أن يكون (افعَين) و (اثنتان) وزنهما (افعتان) و (ثنتان) وزنهما (فعتان) ، وقد حكي : (ثَنَوتُ) ، في معنى (ثنيتُ) ٠ فاذا صح ذلك جاز أن يكون المحذوف واواً » ٠

وهذا مما انفرد أبو العلاء بروايته ، وهو هو في سعة الاطلاع وأمانة الحفظ ٠

● زيادة السين بعد كاف التأنيث :

ذكرها في (رسالة الأخرسين مع رسالة الغفران/ ٥٥٦ طبعة كيلاني) ولم يستشهد عليهــا ٠

● تذكير (الذراع) لغة عكل :

ذكر في (الفصول والغايات/٣٩٧) أن الذراع يذكّر في لغة عكل ، وأن (أبا زيد) و (الفراء)حكيا تذكيره ٠

والمشهور أن (الذراع) مؤنثة فقد قال سيبويه في (الكتاب ٣/٦٠٦) : «وقالوا: ذراع وأذرع حيث كانت مؤنثة » ٠

وقال ابن منظور في اللسان (ذرع) : ولم يعرف الأصمعي التذكير في (الذراع)، والجمع (أذرع) وقال يصف قوساً عربية :

ارمي عليها وهي فرع اجمع
وهي ثلاث أذرع واصبــع »

● العتيل : الأجير بلغة طيىء :

ذكر ذلك في (الفصول والغايات/٤٦٢) ولم يذكر له شاهداً ٠

وفي اللسان (عتــل) : « والعتيــل : الأجيـر ، بلغة جديلة طيىء، والجمع : عُتلٌ وعتّلاء » ٠

● الفرهود: ولد الأسد بلغة أسد شنوءة:

ذكر ذلك في (رسالة الغفران/٣٠٧) ولم يذكر له شاهداً ٠

وفي (تاج العروس ف ر هـ د) :«روي عن الأصمعي أنه قال: سألت الخليل بنأحمد: ممن هو ، فقال : من أزد عمان، منفراهيد. قلت : وما فراهيد ؟ قال : جرو الأسد ، بلغة عمان » .

ذلك عرض للغات التي تضمنها كلامأبي العلاء المتوفر بين أيدينا المثبوت في آثاره المتفرقة . ولست أدعي أن أبا العلاء لميذكر من اللغات سوى ما أثبت في هذه المقالة . وحسبي أن يكون ما أغفلت من هذه اللغات قليلا اذا ما قيس بما ذكرت منها . ولعل القارىء الكريم يلحظ حظ هذه اللغات من الشواهد القرآنية والشعرية والكلام المأثور، فيعلم أن أبا العلاء يورد لهذه اللغات ـ فيكثير من الأحيان ـ شواهد لم يذكرها غيره من علماء اللغة والنحو .

محمد طاهر الحمصي

☐ الحواشي :

١ ـ انظر رسالة ابن القارح مع رسالة الغفران تحقيق كيلاني / ٢١ .

٢ ـ الانصاف والتحري لابن العديم في تعريف القدماء بابيالعلاء / ٥٦٩

٣ ـ ذكر ابو العلاء هذه اللغة ايضا في كتاب الفصول والغايات / ١٠٦ واستشهد بهذا البيت مع اختلاف في الرواية، روايته في الفصول :

اراني قد لقيت بدار قومي مظالم كنت في جرم الخافه

٤ ـ المفجع : ابو عبد الله بن محمد بن عبدالله ، كاتب بصري ، لقي ثعلبا واخذ عنه ، وكان شاعرا شيعيا . وله كتب منها : كتاب الترجمان في معاني الشعر الذي يحتوي على كتاب حد الاعراب المذكور هنا . الفهرست/٩١ .

٥ ـ الانصاف في مسائل الخلاف ٢/٥٦٨ .

٦ ـ عرفات : اسم للفظه لفظ الجمع فلا يجمع وليس له مفرد . وهو ملحق بجمع المؤنث السالم .

٧ ـ الفراء : ابو زكريا يحيى بن زياد ، إمام الكوفة فيالنحو واللغة المتوفى سنة ٢٠٧ هـ . له كتب كثيرة اشهرها معاني القرآن .

٨ ـ قطرب : ابو علي محمد بن المستنير ، تلميذ سيبويه ،كان عالما باللغة والنحو والادب ، ويقال انه اول من وضع المثلثات في اللغة .

٩ ـ ابو الخطاب : هو الاخفش الاكبر عبدالحميد بن عبدالمجيد من علماء اللغة الاوائل اخذ عنه سيبويه وذكره في مواضع كثيرة من كتابه .

١٠ ـ انظر الخصائص ١/٣٠٤ ، وشرح المفصل ٩/٨١ .

١١ ـ ميّز ابن جني في تجاوز الالفاظ بين ضربين : تجاورمتصل وتجاور منفصل ، ومن المتصل مجاورة العين للام بحملها على حكمها . انظر الخصائص ٣/٢١٨ .

١٢ ـ هو ابو العباس احمد بن يحيى المعروف بثعلب ، إمام الكوفيين في النحو واللغة والحديث . ولد سنة مئتين للهجرة ، وتوفي سنة احدى وتسعين ومئتين . وضعكتبا كثيرة لم يبق منها الا القليل واشهرها : مجالس ثعلب، وكتاب الفصيح .

١٣ ـ انظر سر الصناعة ١٩٣/١ ، والمفصل ٢٦٦/٢ ،وشرح شافية ابن الحاجب ٢٨٧/٢ ، والممتع ٣٥٤/١ ٠

١٤ ـ الخلاة ٠ المكتنزة ٠

١٥ ـ وذكرها ايضا في موضع اخر من الممتع ١٥٣/١ ٠ وورد مثل هذا الكلام ابو حيان في المبدع/٢١٤ ٠

١٦ ـ الثاني من البيتين في الخصائص ١٧٦/١ منسوبا الى ابي دؤاد ٠ وهو في المغني ٥٣٠/٢ منسوبا الى الهذلي ، والصواب رواية الخصائص ، لان لهذا البيت قصة تتعلق بابي دؤاد ٠ انظر شرح شواهد المغني للسيوطي في الشاهد ١٦٩ ٠

١٧ ـ البقرة/٣٨ ٠

١٨ ـ ديوان الهذليين ق ٣/١ ٠

١٩ ـ نسب اللسان (عكب) الثاني منهما الى المتخل اليشكري ٠ والبيتان في اصلاح المنطق /٤٠٢ بلا عزو ٠

٢٠ ـ يوسف / ١٩ ٠

٢١ ـ المثل في كتاب المستقصى في امثال العرب ٢٩٤/٢ ٠

٢٢ ـ كتاب سيبويه ١١٥/٤ ٠ قوله : ما بعد النون بمنزلة كبد يعني انه لو حذفت الميم والنون من (منتفخ) لبقيت الكلمة على هذه الصورة : تفخ ، وهي على هيئة (كبد) يجوز فيها من التسكين ما جاز في (كبد) ٠

٢٣ ـ في الخصائص ٣٣٨/٢ ٠

٢٤ ـ ديوان العجاج بتحقيق د٠ عبدالحفيظ السطلي / الارجوزة ١١ ج ١٩٧/١ ٠

٢٥ ـ انظر شرح المفصل ١٢٨/٣ ـ ١٢٩ ٠

٢٦ ـ الأبيات في شرح المفصل ١٢٩/٣ ما عدا الثالث والرابع ، وثمة اختلاف في الرواية :

اخزى فلانا وابنه فلانا اعرف منها الأنف والعينانا ٠٠٠٠٠٠ ومنخرين اشبها ظبيانا

٢٧ ـ الديوان : القصيدة (و) ص ٥٥

٢٨ ـ الأحقاف / ١٧ ٠

٢٩ ـ البيت لقيس بن الملوح ٠ الديوان/٢٩٤ ٠ والرواية المشهورة : وداري باعلى حضرموت اهتدى ليا ٠ والبيت من شواهد المغني (٥٣٨) على الحذف للضرورة ٠ ومعنى استرى : اختار ٠

٣٠ ـ الرواية المشهورة للمثل : لم يحرم ٠ انظر المستقصى في امثال العرب /٢٩٤:٢ ٠ وكذا اورده المعري في الصفحة ٢٩٨ من رسالة الصاهل والشاحج ٠

٣١ ـ حاتم الطائي ، وقد عقر إبلا لضيف فقال له : هلا فصدتها ، فقال حاتم : هكذا فزدي انه ، أي فصدي انا ٠

٣٢ ـ شرح المفصل ٥٢/١٠ ٠ والبيت في سر الصناعة ٢٠٨/١ والممتع ٤١٢/١ واللسان والتاج (صدر) ٠

المصادر والمراجـــع :

اصلاح المنطق : لابن السكيت تحقيق احمد محمد شاكروعبد السلام هارون • دار المعارف • مصر • ١٩٥٦ م •

الانصاف في مسائل الخلاف : لابن الأنباري تحقيق محيي‌الدين عبدالحميد • مصر • ١٩٦١ م •

الانصاف والتحري : لابن العديم • في تعريف القدماء‌بابي العلاء • تحقيق مجموعة من الأساتذة • القاهرة١٩٤٤م•

تاج العروس : للزبيدي • الجزء الثامن • اصدار وزارة الارشاد والأنباء • الكويت ١٩٧٠ م •

الخصائص • لابن جني • تحقيق محمد علي النجار • القاهرة ١٩٥٢ م •

ديوان حميد بن ثور • تحقيق عبدالعزيز الميمني • القاهرة ١٩٦٥ م •

ديوان العجاج • تحقيق د• عبدالحفيظ السطلي • مكتبة اطلس دمشق •

ديوان قيس بن الملوح • تحقيق فراج • دار مصر للطباعة• •

ديوان الهذليين : دار الكتب • القاهرة ١٩٦٥ م •

رسالة ابن القارح : مع رسالة الغفران تحقيق كيلاني•القاهرة ١٩٣٨ م •

رسالة الإغرسين لابي العلاء مع رسالة الغفران تحقيق‌كيلاني القاهرة ١٩٣٨ م •

رسالة الصاهل والشاحج : لابي العلاء المعري • تحقيق‌د• عائشة عبدالرحمن • القاهرة ١٩٧٥ م •

رسالة الغفران : لابي العلاء • تحقيق د• عائشة عبدالرحمن • القاهرة ١٩٥٠ م •

رسالة الملائكة لابي العلاء • تحقيق محمد سليم الجندي‌مطبعة الترقي • دمشق ١٩٦٣ هـ •

رسالة الهناء : لابي العلاء • تحقيق كامل كيلاني • بيروت ١٩٧٧ م •

سر صناعة الاعراب : لابن جني • تحقيق مصطفى‌السقاواخوانه • مصر ١٩٥٤ م •

شرح ديوان ابن ابي حصينة : للمعري • تحقيق محمداسعد طلس • المجمع العلمي العربي بدمشق ١٩٥٧ م •

شرح ديوان ابي تمام • للتبريزي • تحقيق محمدعبده‌عزام • دار المعارف • القاهرة ١٩٦٤ م •

شرح شافية ابن الحاجب : للاستراباذي • تحقيق‌محيي‌الدين عبدالحميد وزميليه • دار الكتاب بيروت ١٩٧٥ م •

شرح شواهد المغني : للسيوطي • مصر ١٣٢٢ هـ •

شرح المفصل : لابن يعيش • مكتبة المتنبي • القاهرة •

عبث الوليد : لابي العلاء المعري • تحقيق ناديا علي الدولة • دمشق ١٩٧٨م •

الفصول والغايات : لابي العلاء المعري • تحقيق محمودحسن زناتي • القاهرة ١٩٣٨ م •

الفهرست : لابن النديم • تحقيق رضا تجدد • طهران• ١٩٧١ م •

كتاب سيبويه • تحقيق عبدالسلام هارون • القاهرة١٩٦٦ م •

لسان العرب : لابن منظور • طبعة بولاق •

المستقصى في امثال العرب : للزمخشري • دار المعارف‌العثمانية بحيدر آباد •

الممتع في التصريف : لابن عصفور • تحقيق • د• فخر الدين قباوة • دار الآفاق • بيروت ١٩٧٩ م •

نخبة سنيّة من الأمثال العربيّة

-٢-

خير الدين شمسي باشا

٢٢ ـ خير الأمور أوساطها :

اللسان (غلا) [ذكره ابن منظور في تفسير الحديث :

« وحامل القرآن غير الغالي فيه ولا الجافي عنه » وقال] :

انما قال ذلك لأن من آدابه وأخلاقه التي أمر بها : القصد في الأمور ، وخير الأمور أوساطها .

رواه :

ق ـ ٧٧١ « خير الأمور أوساطها » [ذكره أبو عبيد في (باب توسط الأمور بين الغلوّ والتقصير)] قاله مطرّف ابن الشخّير .

ب ـ [وعلق عليه البكري فقال] :

قال مطرّف يوصي ابنه : يا عبد الله « ان هذا الدين متين فأوغل فيه برفق ولا تبغض الى نفسك عبادة ربك فان الحسنة بين السيئتين ، وخير الأمور أوساطها وأشدُّ السير الحقحقة ، وان المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى » .

[وهذا الكلام يروى عن النبي ﷺ]

وأسْيَر بيت في هذا قول الشاعر :

عليك بأوساط الأمور فانها نجاة" . ولا تركب ذلولا ولا صعباً

ومن أمثالهم : « لا تكن رطباً فتعصر ولا يابساً فتكسر » .

ع ـ ١/٧٠٠ : ولا نعلم فيما روي في التوسط أحسن من قول علي (رض) : « عليكم بالنمرقة الوسطى فاليها يرجع الغالي وبها يلحق التالي » .

[النمرقة واحد النمارق وهي الوسائد والحشايا] .

[ثم ذكر أبو هلال المثل مرة ثانية ضمن المثل ١/٨٨٢ في جملة أمثال كثيرة لأكثم بن صيفي بلفظ : « فكن من الناس بين القرب والبعد فان خير الأمور أوساطها »] .

م ـ ١٢٩٤ : يضرب في التمسك بالاقتصاد . قال أعرابي للحسن البصري : « علّمني ديناً وسُوطاً لا ذاهباً فروطاً ولا ساقطاً سقوطاً » فقال : « أحسنت يا أعرابي ، خير الأمور أوساطها » .

أ ـ ونظمه الأحدب فقال :

كُن وسطاً في القصد فالأمورُ وأساطُها خير" ، أيا بشير

ز ـ ١/٢٨٠ : قاله مطرف بن الشخير . [ويروى أن عمر بن عبد العزيز دخل على عبد الملك بن مروان . فسأله عبد الملك عن معيشته ـ وكان زوج ابنته فاطمة ـ فقال عمر : حسنةٌ بين السيئتين ومنزلة بين المنزلتين . فقال عبد الملك : خير الأمور أوساطها ويقال : « حبُّ التناهي غلط ، خير الأمور الوسط » أي أن الاعتدال خير من المبالغة . وقال أبو الأسود الدؤلي لزياد :

ولكن أنت لا شرس غليظ ولا هش" تنازعه خؤوره

وفي التنزيل العزيز : (ولا تجعل يَدكَ مغلولةً الى عُنُقِكَ ، ولا تَبْسُطْهَا كُلَّ البَسْطِ) (سورة الاسراء ٢٩) .

ويقال : « لا تكن حلواً فتُسترط ، ولا مراً فتُلفظ » .

وقال الشاعر :

عليك بأوساط الأمور فانها نجاة ولا تركب ذلولاً ولا صعبا

٢٣ ـ ربَّ طَرفٍ افصح من لسانٍ :

[وربَّ عينٍ أنمُّ من لسانٍ » و« طَرفُ الفتى يُخبر عن لسانه » و « شاهد اللحظ أصدق » و « شاهد البغض النظر » و « يُخبر عن مجهوله مَرآته » و « جلَّى محبٌ نظره » هذه جملة أمثال مضمونها واحد ، وهو دلالة العين] .

رواها :

ق ـ ١١٩٥ : « شاهد البغض اللحظ » رواه أبو عبيد عن أبي عبيدة قال : ومثله قولهم في الحب :

ق ـ ١١٩٦ : « جلَّى مُحبٌ نظَره » قال أبو عبيد : ومنه قول زهير بن أبي سلمى :

فان تك في صديقٍ أو عدوٍّ   تُخَبِّرْكَ العيون عن القلوب

ب : وعلق عليه البكري فقال :

هكذا أورد أبو عبيد المثل برفع (محبٌ) ونصب (نظَره) .

والصواب : « جلَّى مُحباً نَظَرُهُ » أي أبدى لك نظرُه ما ينطوي لك عليه ، وعلى هذا يصح أن يوضع مع المثل الذي قبله « شاهد البغض اللحظ » والعرب تقول : «ربَّ لحظٍ أنمُّ من لفظ » وقال ابن أبي حازم :

خُذ مِن العيش ما كفى   ومِن الدهر ما صَفا

عَينُ مَن لا يُحبُّ وصلك تُبدي لكَ الجفا

وقال شاعر عصره [يعني المتنبي] :

يُخفي العداوة وهي غيرُ خفيةٍ   نظرُ العدو بما أسرَّ يبوح

وقالوا :

يُعبِّر عن الانسان اللسانُ ،   وعلى المودةِ والبُغضِ العَينانِ

د ـ ص ٢/٤٦٨ « ربَّ عينٍ أنمُّ من لسانٍ » فقد يقال :

« ربَّ طرفٍ أنطق من لسانٍ » ويقال في مثل آخر :

« طرف الفتى يُخبر عن ضميره » وقال بعض الحكماء :

« لا شاهد يقضي على غائب أعدل من طرف على قلب » .

وقال خالد بن صفوان : « احترس من العين فوالله لهي أنمُّ عليك من اللسان » وقال الشاعر :

لا جَزى الله دمعَ عينَي خَيراً　　　وجَزى الله كلَّ خَير لِساني

نمَّ طَرفي فليسَ يكتُمُ شيئاً　　　ووجدتُ اللسانَ ذا كِتمانِ

كُنتُ مثلَ الكتابِ أخفاهُ طيٌّ　　　فاستدلّوا عليه بالعنوان

[وذكر الأصبهاني في ص ٢/٤٥٦ من كتابه (الدرة الفاخرة) الأمثال التالية بدون تفسير] :

« ربَّ حالٍ أفصح من مقالٍ » « ربَّ لسانٍ أكتم من طَرفٍ » .

[وذكر في ص ٢/٤٦٩] : « لسان الذكر أفصح من لسان المُكاتبة » لأنه ينطق عن كمون الصدور وما تحويه القلوب من صفاء أو رنَقٍ ، ولسان القلم متعسف عاثر وربما جاء عن مقصد ونطاقَ بخلاف ما في الجوانح] .

ع ـ ١٠٠٩ : « شاهد البغض اللحظ » واللحظ شاهد الحب أيضاً ومن ههنا أخذ الشاعر قوله :

إنَّ للحبِّ وللبُغضِ على العينِ علامهْ
وجوابُ الأحمقِ الصمتَ وفي الصمتِ السلامَهْ

وقال آخر :

تخبِّرك العينان ما الصدرُ كاتمٌ　　　ولا جنَّ بالبغضاءِ والنظر الشزر

لا جنَّ بها أي لاستردونها . وقال آخر :

لسانكَ لي شهدٌ وقلبُك علقمٌ　　　وعينكَ تُبدي أن قلبَك لي دوِي

وقال آخر :

متـى تكُ في صديقٍ أو عـدوٍ تُخبِّرْكَ الوجوهُ عـن القُلوب

ع ـ ٤٦٨ : « جلّى محـبٌّ نظـرَه » معناه أن نظـر المحب الى الحبيب يؤذن بحبه له وان لم يَبُح به · قال دريد بن الصِّمَّة :

ولا تَخفى الصنيعـةُ حيث كانت ولا النَّظرُ الصحيحُ منَ السقيمِ

وقال رجل من ثقيف :

ولا تُكثر على ذي الضِّغن عَتباً ولا ذكـر التَّجنُّـبِ والذنـوب
متى تَكُ في صديـقٍ أو عَـدوٍ تُخبِّرك العُيـونُ عن القـلوب

وقال ثعلب : معناه أنه نظر اليـه نظرَ محب ونظر اليه بعين جلية ·

م ـ ١٩٣٥ «شاهد البغض اللحظ»ومثله في الحب ·

م ـ ٨٣٠ « جلّى محبٌّ نظرَه » ومنه قول زهير [وذكر البيت] ·

يُضرب لمن يحسن النظر الى احبابه ، من (جلوت العروس) اذا حسَّنتها · ويروى « جلّى محباً نظـره » أي أوضح محبته نظره اليك أو نظرك اليه · والمصدر يصلح أن يضاف الى الفاعل والى المفعول أيضاً · يضرب في حـب القوم وبغضهم ·

م ـ ١٦٣٤ : « ربَّ طرفٍ أفصح مـن لسان » هذا مثل قولهم : « البغض تبديه لك العينان » ·

م ـ ١٦٩٠ : « ربَّ عين أنمُّ من لسان » هذا كقولهم :

« جلّى محبٌّ نظره » وكقولهـم « شاهد اللحظ أصدق » ·

م ـ ٢٣١٠ : « طرف الفتى يخبر عـن لسانه » ويروى « عن ضمـيره » وقـال بعض الحكماء : « لا شاهد على غائب أعدل من طرف على قلب » وقـريب من هذا قولهم :

م ـ ١٦٩٠ : « ربَّ حال أفصح من لسان » هذا كما قيل : « لسان الحال أبين من لسان المقال » ·

م ـ ٦٣٠ : « تخبر عن مجوله مَرآته » أي منظره يخبر عن مخبره ٠

أ ـ ونظمهم الأحدب فقال :

وشاهد البغض هو اللحظ فلا تلحظ بِطرف البغض صباً ماسلا
انظر اليَّ نظرة معتبره يا مُنيتي جلّى محبٌ نظره
وربَّ طرف من لسان أفصح اذ كان عمّا في الفؤاد يفصح
ومثلُه ما قيل : ربَّ عين أنمُ من لسان ذي عينين
كذاك ما قالوه ربَّ حالِ أفصح من لسان ذي المقال
أغناك حالي عن بيان شانه طرْفُ الفتى يُخبر عن لسانه
ان خفيت عن ناظرٍ حالاتهُ تُخبرُ عن مجهوله مَرآتهُ

ز ـ ٤٣٣ « شاهد البغض النظر » ويروى (اللحظ) ٠

ز ـ ٢٠٠ « جلّى محبٌ نظَره » هذا من مقلوب الكلام كقولهم : «أبدى الصريح عن الرغوة » والأصل : « جلّى محباً نظره » بمعنى أظهر محبته نظره لأن العين طليعة القلب فهي تدل على البغض والمحبة ٠ ويجوز أن يكون (جلّى) بمعنى (نظر) فيكون المعنى نظَر محبٌ نظره الذي هو أهله أو : أرى فاظهر النظر الذي هو نظر المحب ٠ يضرب في نظر الرجل الذي يستشهد به على حبه ٠ انتهى ٠

[قال ابن عبد ربه في (العقد الفريد) ٢/٣٦١ : قالت الحكماء :

« العين باب القلب فما كان في القلب ظهر في العين » وقال ابراهيم بن محمد : « اني لأعرف في العين اذا عرفت ، وأعرف فيها اذا أنكرت ، وأعرف فيها اذا لم تعرف ولم تنكر ٠ أما اذا عرفت فتخواص [أي تغور] وأما اذا أنكرت فتجحظ وأما اذا لم تعرف ولم تنكر فتسجوا »] انتهى ٠

[وقال أبو نواس :

واني لطَير العينِ بالعين زاجرٌ فقد كِدتُ لا يَخفى عليَّ ضمير

وقال محمود الوراق :

ان العيونَ على القلوب شواهدٌ فبغضيضُها لكَ بيِّنٌ وحبيبُها
واذا تلاحظت العيونُ تفاوضت وتحدثت عمَّا تُجنُّ قلوبُها
ينطقنَ والأفواهُ صامتةٌ فما يخفى عليك بريئُها ومُريبُها

وقال صريع الغواني :

جعلنا علامات المودّة بيننا مصايد لحظٍ هنَّ أخفى من السحر
فأعرف فيها الوصل في لين طرفها وأعرف فيهاالهجر في النظرالشزر

وقال ابن عبد ربه :

صاحب في الحبِّ مكذوب دمعهُ للشوقِ مسكوبُ
كلُّ ما تطوي جوانحه فهو في العينين مكتوب

وقال أبو نواس :

ومنتظرٌ رجعَ الحديث بطرفه اذا ما انثنى من لينه فضحَ الغصنا
اذا جعلَ اللحظ الخفيَّ كلامَه جعلتُ له عيني لتفهمهُ ، أذنَا

وقال المهدي :

ومطلعٌ من نفسه ما يسرُّه عليه من اللحظ الخفي دليل

وقال آخر :

اذا القلب لم يبدو الذي في ضميره ففي اللحظ والألفاظ منه رسول

وقال آخر :

تفقد مساقط لحظ المريب فانَّ العيون وجُوه القُلوب

وقال جميل بثينة :

وما زلت في اعمال طرفكَ نحونا اذا جئت ، حتى كاد حبُّكَ يظهرُ
سأمنح طرفي حين ألقاكَ غيركم لكي ما يَروا أن الهوى حيث أنظر

وقال عمر بن أبي ربيعة :

اذا جئت فامنح طرف عينيك غيرنا لكي يحسبوا أن الهوىحيث تنظرُ

وقال عمر أيضاً :

أشارت بطرف العين خيفة أهلها   اشارة مذعورة ولم تتكلم
فايقنت أن الطرفَ قال : مرحبا   وأهلاً وسهلاً بالحبيب المتيم

وقال شاعر :

تلوي عينها فتعرفُ وحيها   وتعرف عيني ما به الوحيُ يرجع

وقال آخر :

وفي العين غِنىً للمرءِ أن تَنْطِقَ فواهُ

وقال أبو الطيب لكافور في هذا المعنى :

وفي النفسِ حاجات وفيكَ فطانة"   سكوتي بيان" عندها وخطابُ]

٢٤ ــ رضا الناسِ غاية" لا تُدركُ :

اللسان (درك) الدرْكُ والدرَك : اللحاق والوصول الى الشيء · أدركته إدراكاً ودَرْكاً يقال : مشيت حتى أدركته وعشت حتى أدركت زمانه · قال جحدر بن مالك الحنظلي :

ان يكشف الله قناعَ الشكِّ   بظفرٍ من حاجتي ودركِ
فذا أحقُّ منزلٍ بتركِ   الذئبُ يَعوي والغرابُ يَبكي

[وفي الأساس] : طلبه حتى أدركه : أي لحق به وأدرك منه حاجته ·

رواه :

ق ــ ٨٩٠ : [ذكره أبو عبيد في (باب المثل في الذم لسوء معاشرة الناس] · قال : من أمثال أكثم بن صيفي ·

ع ــ ٨٨٢ : قاله الأكثم بن صيفي · ومعناه أن الرجل لا يسلم من الناس على كل حال فينبغي أن يستعمل ما يُصلحهُ ولا يلتفت الى قولهم ·
[وذكر ما ملأ ثلاث صفحات من أمثال أكثم] ·

م ــ ١٥٨٤ : رواه الميداني بلفظه وقال : هذا المثل يروى في كلام أكثم بن صيفي.

أ ــ ونظمه الأحدب فقال :

انَّ رضا الناس يقالُ غايه"   إدراكُها ليس لهُ نهايَه"

ز ــ ٣٥٨ : ذكره الزمخشري بلفظه وقال : قاله أكثم ·

٢٥ ـ زَين في عين والد ولده :

اللسان (زين) الزين : خلاف الشين وجمعه أزيان • قال حميد بن ثور : « تصيد الجليس بأزيانها » •

زانه زيناً وأزانه وأزينه • وتزين هو وازدان بمعنى •

قالت أعرابية لابن الأعرابي : انك تزوننا اذا طلعت كأنك هلال •

قال : تزيننا وتزوننا واحد • وزانه وزينه بمعنى • قال المجنون :

فيارب اذ صيرت ليلى لي الهوى   فزني لعينيها كما زنتها ليا

رواه :

ق ـ ٤٠٣ : [ذكره أبو عبيد في (باب عجب الرجل برهطه وعترته وقال] قال أبو عبيدة : ومن أمثالهم في نحو هذا « زين في عين والد ولده » وروى الناس عن عمر بن عبد العزيز أنه قيل له : « لو بايعت لابنك عبد الملك ، مع فضله وشأنه وورعه » فقال : « لولا أني أخاف أن يكون زين في عيني منه ما يزين للوالد مِنْ ولده لفعلت » ثم توفي عبد الملك قبل عمر •

ب ـ [وعلق عليه البكري فقال] : هذا مشهور من قول الشاعر :

نِعم ضجيع الفتى اذا برد   الليل سحيراً وقرقف الصرد

زينها الله في الفؤاد كما   زين في عين والد ولد

وقال أبو تمام في نحوه :

ويسيء بالاحسان ظناً لا كمن   هو بابنه وبشعره مفتون

ع ـ ٥٢٩ : [ذكره أبو هلال ضمن المثل (٥٢٩) « حميم الرجل أصله » وقال] : يضرب مثلا للرجل يُعجب بأهله ، وللقوم يمدحون أخاهم ويعجبون به • ومثله قول العامة : « من يمدح العروس الا أهلها » ومنه أيضاً قولهم : « زين في عين والد ولده » وقولهم « كل فتاة بأبيها معجبة » [وذكر ما قيل لعمر بن عبد العزيز كما سبق] • وقال الشاعر :

زين في عين حاسديه كما   زين في عين والد ولده

ومن ههنا أخذ أبو تمام قوله [وذكر البيت] ٠

والحميم : القريب ٠ يقال : فلان أحمّ الي من فلان ٠ أي أقرب ومجاز الكلام : حميم الرجل من هو أصله يعني أقاربه ٠

م ـ ١٧٢٣ : يضرب في عجب الرجل بر هطه وعترته [وذكر قصة عمر بن عبد العزيز] قال الأصمعي : مر أعرابي ينشد ابناً له ، فقيل له : « صفه لنا » فقال : « دنينير » قال فمضى فجاء بِجُعْلٍ على عنقه فقيل له : «لو قلت هذا لدللناك عليه » قال فأنشدنا :

« نِعم ضجيع الفتى ٠٠ البيتين »

[وتقول العامة في مثل هذا « القرد في عين أمه غزال »] ٠

أ ـ ونظمه الأحدب فقال :

لا تلـح في حـب لمولـود أحـد زيـن في عـين لـوالد ولـد

ز ـ ٣٩٤ : [لم يذكر الزمخشري في تفسيره سوى البيتين [نعم ضجيع الفتى] [ومما يذكر في حب الأولاد : أرسل معاوية الى الأحنف بن قيس فقال : يا أبا بحر ، ما تقول في الولد ؟ قال : « ثمار قلوبنا وعماد ظهورنا ، ونحن لهم أرض ذليلة وسماء ظليلة، فان طلبوا فأعطهم ، وان غضبوا فأرضهم يمنحوك ودهم ويحبوك جهدهم ، ولا تكن عليهم ثقيلا فيملوا حياتك ويحبوا وفاتك » فقال معاوية : لله أنت يا أحنف لقد دخلت عليَّ واني لمملوء غضباً على يزيد فسللته من قلبي ٠ فلما خرج الأحنف من عنده بعث معاوية الى يزيد بمئتي ألف درهم ومئتي ثوب ٠ فبعث يزيد الى الأحنف بمئة ألف درهم ومئة ثوب ٠

وكان عبد الله بن عمر يذهب بولده سالم كل مذهب حتى لامه الناس فيه فقال :

يلومونني في سالم وألومهم وجلدة بين العين والأنف سالم

وقال حطان بن المعلى :

وانما أولادنا بيننا أكبادنا تمشي على الأرض

لو هبت الريح على بعضهم   لامتنعت عيني من الغَمْضِ

وفي (محاضرات الأدباء) : ذكر أعرابي ابنه فقال :

يا حبذا روحه وملمسه   أملح شيء ظلا وأكيسه

الله يرعاه لي ويحرسه

قال موسى عليه السلام : يا رب أي الأعمال أحب اليك ؟
قال : « إلطاف الصبيان فانهم فطرتي ، واذا ماتوا أدخلتهم جنتي » .
وكان رسول الله ﷺ يقبّل الحسن ، فقال الأقرع بن حابس :
« ان لي عشرة من الأولاد فما قبّلت واحداً منهم » فقال النبي ﷺ « فما أصنع ان كان الله نزع الرحمة من قلبك » .
وفي الحديث : « ريح الولد من ريح الجنة » .

وللشاعر العربي المعاصر المرحوم (بدوي الجبل) قصيدة مطولة عدتها اثنا عشر بيتاً ومئة بيت في حفيده (محمد) يقول فيها :

ويا رب من أجل الطفولة وحدها   أفض بركات السلم شرقاً ومغربا
ورد الأذى عن كل شعب وان يكن   كفوراً ، وأحببه وان كان مذنبا
وصن ضحكة الأطفال يا رب انها   اذا غردت في موحش الرمل أعشبا
ملائك لا الجنات أنجبن مثلهم   ولا خلدها ـ أستغفر الله ـ أنجبا

ولخليل مردم في ولد الولد :

أحب أولادك من   أنت له أب وجد
أسبابه أكثر في القربى وأعلى وأشد
أعرقهم بنوة   أعلقهم بالقلب يد
ليس أحب من ولد   للأب الا ابن الولد

٢٦ ـ سبّني واصدق :

رواه :

ق ـ ٤٤ : قال أبو عبيد : من أمثالهم فيما يحثون عليه من الصدق . يقول : اني لا أبالي أن تسبني بما أعرفه من نفسي بعد أن تجانب الكذب .

ع ـ ٩٢٤ : يقال ذلك في الحض على الصدق والنهي عن الكذب • [وذكر ما يشبه تفسير أبي عبيد وقال] : وهذا خلاف ما قال الأحنف : « الصدق في بعض المواضع عجز » •

م ـ ١٨٢٥ : وأصل السب اصابة السبة يعني الاست •

أ ـ ونظمه الأحدب فقال :

بالكذب تعنى دائماً يا جاهل   قم ، سبني واصدق ، فاني قابل

ز ـ ٢/٤٠٢ : [ذكر ما قاله أبو عبيد] قال :

لعمرك ما أخزى اذا ما سببتني   اذا لم تقل بُطلا علي ومَيْنَا

[وفي الصدق قالوا : «ان كذب نجّى فصدق أخلق » وكذلك : « الصدق يُنبي عنك لا الوعيد »] •

٢٧ ـ الشرط أملك ، عليك أم لك :

اللسان (شرط) : الشرط والشريطة : الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه • والجمع شروط وشرائط •

وملاك الأمر ـ بالكسر والفتح ـ قوامه ونظامه وما يعتمد عليه فيه •

رواه :

م ـ ١٩٧٣ : يضرب في حفظ الشر يجري بين الأخوان •

أ ـ ونظمه الأحدب فقال :

شرطت ، والشرط نراه أملكا   عليك كان ـ يا حبيب ـ أم لكا

وأول من قاله الأفعى الجرهمي وكان حكيماً للعرب ، فتحاكم اليه خصمان فاشترط أحدهما وأراد أن لا يلتزمه ، فقال الأفعى المثل •

[ومن سجعات الزمخشري في (الأساس) : رُب شرط شارط ، أوجع من من شرط شارط » أي ربما كان الشرط أوجع من الجرح •

وقال الشيخ صدر الدين بن الوكيل :

وزوجت بنت الكرم بابن غمامة فصح على التلميق والشرط أملك

وتقول العامة في نحو : « الذي أوله شرط آخره سلامة » ·

٢٨ ـ الصيف ضيعتِ اللبن :

اللسان (صيف) قال الجوهري : الصيف واحد فصول السنة وهو بعد الربيع وجمعه أصياف وصيوف · وصاف بالمكان واصطاف أي أقام به الصيف والموضع مصيف ومصطاف · ومن أمثالهم « الصيف ضيعت اللبن » اذا فرط في أمره في وقته · معناه : طلبت الشيء في غير وقته · وذلك أن الألبان تكثر في الصيف فيضرب مثلا لترك الشيء وهو ممكن وطلبه وهو متعذر ·

رواه :

ض ـ ٥ : زعموا أن عمرو بن عدس بن زيد بن عبد الله بن دارم تزوج بنت عمه (دختنوس) بنت لقيط بن زرارة بن عدس ، بعدما أن أسن ، وكان أكثر قومه مالا وأعظمهم شرفاً ، فلم تزل تولع به وتؤذيه وتُسمعه ما يكره وتهجره وتهجوه حتى طلقها · وتزوجها من بعده عمير بن معبد بن زرارة وهو ابن عمها ، وكان رجلا شاباً قليل المال · فمرت ابله عليها كأنها الليل من كثرتها فقالت لخادمتها : ويلك انطلقي الى أبي شريح ـ وكان عمرو يكنى بأبي شريح ـ فقولي له فليسقنا من اللبن · فأتاه الرسول فقال : ان بنت عمك دختنوس تقول لك : أسقنا من لبنك · فقال لها عمرو : قولي لها :

« الصيف ضيعت اللبن » ثم أرسل اليها بلقوحين وراوية من لبن فقال الرسول : أرسل اليك أبو شريح بهذا وهو يقول « الصيف ضيعت اللبن » فذهبت مثلا · فقالت وزوجها عندها ـ وحطأت بين كتفيه ـ [أي ضربت]: « هذا ومذقة خير » فأرسلتها مثلا والمذقة : شربة ممزوجة ·

ق ـ ٧٨٨ : قال أبو عبيد : ومن أمثالهم في التفريط « الصيف ضيعت اللبن » وصاحبه عمرو بن عمرو بن عدس [وذكر قصته كما حكاها المفضل الضبي ، مختصرة] قال أبو عبيد : أراه يعني أن سؤالك اياي الطلاق كان في الصيف، فيومئذ ضيعت اللبن بالطلاق · وأما بعض الناس فيقولون : معناه أن الرجل اذا لم يطرق ما شيته في الصيف كان مضيعاً لألبانها حينئذ ·

ب ــ [وعلق البكري عليه بما جاء ذكره عند المفضل الضبي في نهاية القصة وأضاف] : وأما أبو عبيدة معمر بن المثنى فذكر أن دختنوس بنت لقيط كانت تحت عمرو بن عمرو بن عدس وكان شيخاً أبرص ، فوضع رأسه ذات يوم في حجرها فأغفى وسال لعابه ، فانتبه فالفى دختنوس تأفف ، أي تقول : أف أف • فقال : أيسرك أن أفارقك ؟ قالت : نعم • فطلقها • فنحكت فتى ذا جمال وشباب من بني زرارة • ثم ان بكر بن وائل أغارت على بني دارم فأخذوا دختنوس سبية وقتلوا زوجها • فأدركهم الحي ، فقتل عمرو بن عمرو ثلاثة منهم ، وسل منهم دختنوس وجعلها أمامه وهو يقول :

أي خليليك رأيت خيراً ألالعظيم ••••

أم الذي ياتي العدو سيراً

وردها الى أهلها • فتزوجت بشاب آخر منهم وهو عمير بن معبد بن زرارة ثم انهم أجدبوا • فبعثت دختنوس الى عمرو خادمها وقالت لها :

[وأكمل القصة كما رواها المفضل الضبي] •

وذكر أبو سليمان أن هذا المثل يروى « الصيف ضيحت اللبن » بالحاء بدل العين • من الضياح والضيح وهو اللبن المذوق الكثير الماء يريد : الصيف أفسدت اللبن وحرمته نفسك •

وقد ذكر أبو عبيد وجهين في تخصيص الصيف وهما صحيحان • وقالت دختنوس ترثي عمير بن معبد بن زرارة ابن عمها الذي خلف عليها بعد عمرو بن عمرو بن عدس :

أعين ألا فابكي عمير بن معبد وكان ضروبا باليدين وباليد

تعني بالسيف والقدح •

ف ــ ١٨٦ : قال الأصمعي : معناه : تركت الشيء في وقته وطلبته في غير وقته وقال اليمامي : معناه : تركت الشيء وهو ممكن وطلبته في غير وقت امكانه • وقال أبو عبيدة : أول من قال ذلك عمرو بن عمرو بن عدس وكان تزوج دختنوس من بعد كبر ، فكان ذات يوم نائماً في حجرها فجخف وسال لعابه

[الجخيف صوت النائم (الشخير)] فتأففت فانتبه وهي تتأفف [وذكر ما سبق ذكره في رواية البكري ، بتفصيل أوفى] ٠

ع ـ ١٠٧٨ (ضيعت) بكسر التاء ، وان خاطبت به مذكراً ، لأن الأمثال تحكى ومعنى ذلك أن المثل يتمثل به أول مرة ثم لا يغير عن صيغته في سائر الأحوال ٠ ويضرب هذا مثلا للرجل يضيع الأمر ثم يريد استدراكه [وذكر القصة كما سبق] ٠

م ـ ٢٧٢٥ : « في الصيف ضيعت اللبن » ويروى « الصيف ضيعت اللبن » والتاء من ضيعت مكسورة في كل حال اذا خوطب به المذكر والمؤنث والاثنان والجمع لأن المثل في الأصل خوطبت به امرأة وهي دختنوس بنت لقيط بن زرارة [وذكر القصة مختصرة] تعني أن هذا الزوج [حين قالت «هذا ومذقة خير»] مع عدم اللبن خير من عمرو ٠ فذهبت كلمتاهما مثلا ٠ فالأول يضرب لمن يطلب شيئاً قد فوته على نفسه ، والثاني يضرب لمن قنع باليسير اذا لم يجد الخطير ٠ وانما خص الصيف لأن سؤالها الطلاق كان في الصيف ، أو أن الرجل اذا لم يطرق ماشيته في الصيف كان مُضَيِّعاً لألبانها عند الحاجة ٠

[قال الشاعر في نحو المثل « هذا ومذقة خير » :

اذا ما أصبنا كل يوم مذيقة　　وخمس تميرات صغار خوانز
فنحن ملوك الأرض خصباً ونعمة　　ونحن أسود الغيل عند الهزاهز

خنز التمر : فسد ٠ والهزاهز : تحريك الحروب الناس] ٠

أ ـ ونظمه الأحدب فقال :

يا هذه في الصيف ضيعت اللبن　　أي رمت ما فات نيلا من زمن

واضاف الأحدب فقال : وقيل : طلق الأسود بن هرمز امرأته المنود الشنيئة رغبة عنها الى امرأة من قومه ذات جمال ومال ، ثم جرى بينهما ما أدى الى المفارقة ، فتبعت نفسه العنود فراسلها فأجابته بقولها :

أتركتني حتى اذا　　علقت أبيض كالشطن
أنشأت تطلب وصلنا　　في الصيف ضيعت اللبن

وعلى هذه الرواية تكون التاء مفتوحة لأنها خطاب لمذكر ·

[الشطن : الحبل الطويل] [أخطأ الأحدب في فتح التاء لما ذكروه من وجوب رواية المثل كما قيل في الأصل ، في جميع الأحوال] ·

ز ـ ١٤٢٦ : [روى الزمخشري قصته مختصرة وذكر ما نقله عنه الأحدب من قصة الأسود وامرأته العنود · وقال] : وهي أول من قال ذلك وكانت قد تزوجت رجلا اسمه عامر ثم عطفها عليه عطوف ذي صحبة فاحتالت حتى طلقها عامر وتزوجها الأسود يضرب لمن فرط في طلب الحاجة وقت امكانها ثم طلبها بعد فواتها ·

البقية في العدد القادم

* * *

★ الرموز ومراجع النصوص تجدها في العدد (١٧) من مجلة التراث العربي ص (٢٣٥) ·

تصحيح خطأ

ورد في العدد (١٨) صفحة (١٣٩) والسطر (١٩)

رأى تخريب القلعة

والصواب :

رأى خلفاء الظاهر غازي تخريب القلعة

كتـاب يتعلق بتراثنا

مَسالك القـول في النقـد اللغـوي

صدر حديثا كتاب (مسالك القول في النقـد اللغـوي) للبـاحث اللغـوي الأستاذ صـلاح الدين الزعبلاوي • والأستاذ الزعبلاوي غني عن التعريف • فقد عرفـه كل من اتفـق له أن يطـالع كتابـه (اخطاؤنا في الصحف والدواويـن) الذي صـدر عام ١٩٣٩ ، وقد قرظه جملة من الأدباء واللغويين ، كما عرفه من تابع فصوله اللغوية المطولة في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ، وقد شهد لها بالتقصي والبراعة عضو المجمع العراقي الشيخ بهجة الأثري ، بل عرفه كل من واصل قراءة بحوثه اللغوية الشائقة في مجلتنا مجلة التراث • اما كتابه الحديث (مسالك النقد اللغوي) فقد تميز بخصائص أربع :

الاولى : أنه تضمن فصولا مطولة أنطوى كل منها على موضوع ضم مجمل مسائله ، وقد أوضح مبهمها وكشف عن دقائقها في كثير من الاحاطة والاستقصاء فكان طويل النفس قد استنفد فيهـا وسعه واستغرق طوقه ، ومن أبرز هـذه الفصول النحـو والنحاة وحروف الجـر والتضمين والصفات مبناها ومعناها ، واستغرق الفصل حيناً نحو سبعين صفحة ، وقد عهدنا المقال اللغوي المعتـاد ، من الاقتضـاب والاختصار بحيث لا يتجاوز بضع صفحات ، حتى في المجـلات المتخصصة •

الثانية : أن فصول الكتاب لم يعتمد فيها على النقل والحكاية غالبا كما تعودنا أن نـرى ذلك في المقال اللغوي ، بل عول فيها على التدبر والدراية قبل كل شيء • فقد جرى المؤلف على أن يقنع القارىء بسداد رأيه وصواب مذهبه بحجة من العقل وبينـة من النظر ثم يطالعك بدليل النقل • فيأتي مذهبـه وقد أيدته شواهد المعقول والمنقول جميعاً • ومـن ثم فقد انقاد له ما تصعّب وأمكن ما امتنع •

الثالثة : أن المؤلف لم يعن بنقد الألفاظ والأساليب وحدها ، كما فعل سائر النقاد المحدثين وانما عني بمسالك النقد فكان اهتمامه بها أمس وأوفى وحاول أن يتخذ للنقد أصولا من ضوابط وقواعد ومعايير ، وقد البت في كثير من المواضع خطأ النقاد فيما ذهبوا اليه من الحكم بالتلحين والتصـويب • وأتى بامثلة من التعبير فعرضه على ما رسم مـن ضابط أو قاعدة فاذا هي استقامت على حد هذا الضابط او هذه القاعدة دل ذلك على صحتها ولو ذهب النقاد الى عيبها ، وأذا خالفته افتى بفسادهـا ولو قال النقاد بسدادها • ذلك ما حبس عليه همه وصرف اليه عنايته •

الرابعة : أن أسلوب الكتاب قد ازدان بحسن الترسل وجودة السبك الى نصوع في البيان ووضوح في التعبير • وقد عهدنا في أسلوب اللغويين حيناً شيئاً من التعقيد كان يمليه الحرص على التقليد والاحتذاء ، ولونا من الجفاف كان يستلزمه التعويل على الايجاز والاقتضاب • فنرجو أن يجد الباحثـون في هـذا الكتاب ما يدنيهم من منالهم في اتقان اللغة ويمكنهم من الاطلاع على دقائق العربية وخصائصها • كمـا نامل أن يتابع المؤلف نهجه هذا في التاليف فيأتينا بكل طريف فريد في خدمة العربية •

ع • ك • ي